

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO – *CAMPUS* GUARULHOS
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

PRISCILA DA SILVA

O CASO HERCULINE E O CONCEITO DE ANORMAL EM FOUCAULT

Guarulhos

2020

PRISCILA DA SILVA

O CASO HERCULINE E O CONCEITO DE ANORMAL EM FOUCAULT

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Trabalho realizado sob a orientação do Professor Doutor Edson Luís de Almeida Teles.

Guarulhos

2020

SILVA, Priscila da

O CASO HERCULINE E O CONCEITO DE ANORMAL EM
FOUCAULT/Priscila da Silva – Guarulhos, 2020.

183 p.

Tese de Doutorado [Doutorado em Filosofia] – Universidade
Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,
2020.

Orientador: Edson Luís de Almeida Teles.

Título em inglês: Herculine's case and the concept of abnormal
in Foucauldian trajectory.

1. Michel Foucault. 2. anormalidade. 3. Herculine Barbin. 4.
genealogia I. Título.

Priscila da Silva

O CASO HERCULINE E O CONCEITO DE ANORMAL EM FOUCAULT

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Trabalho realizado sob a orientação do Professor Doutor Edson Luís de Almeida Teles.

Aprovada em: 26/06/2020.

Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles (Universidade Federal de São Paulo, UNIFESP – EFLCH, Orientador)

Profa. Dra. Marília Pisani (Universidade Federal do ABC, UFAB)

Profa. Dra. Priscila Piazzentini Vieira (Universidade Federal do Paraná, UFPR)

Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho (Universidade Federal de São Paulo, UNIFESP – EFLCH)

Profa. Dra. Izilda Cristina Johanson (Universidade Federal de São Paulo, UNIFESP – EFLCH)

Às Herculines, Saartjies e Marias

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Edson Teles, pelo incentivo, paciência e apoio durante as várias etapas deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP – Guarulhos, onde esta pesquisa teve acolhida. É importante ressaltar que a universidade pública é um lugar de constituição de um olhar crítico para o que somos e de elaboração do que queremos ser. Oxalá não deixemos que a sanha arbitrária não destrua esse espaço de troca em que a presença dos ditos anormais ainda é incipiente

Aos amigos Beatriz e Gustavo pelo exemplo e pelo incentivo no que paradoxalmente partilhamos, mas que também requer certo retraimento, abandono do mundo: a tarefa de pensar.

À minha família.

Ao meu amor, Bruno Silveira, pelo carinho, apoio e confiança.

*“...Um homem com uma dor
É muito mais elegante
Caminha assim de lado
Com se chegando atrasado
Chegasse mais adiante
Carrega o peso da dor
Como se portasse medalhas
Uma coroa, um milhão de dólares
Ou coisa que os valha
Ópios, édens, analgésicos
Não me toquem nesse dor
Ela é tudo o que me sobra
Sofrer vai ser a minha última obra.”*

(Paulo Leminski)

RESUMO

Michel Foucault afirma que o investimento nos corpos dos indivíduos é um corolário da perspectiva relacional de poder que se manifesta sobretudo na normalização do social, isto é, no conjunto de procedimentos, mecanismos, práticas e discursos que combinam, por um lado, tecnologias e estratégias disciplinares como a separação, a classificação e a vigilância do conjunto dos corpos e, por outro, técnicas de subjetivação que constituem o âmbito da intimidade do indivíduo que, ao ser decifrada, revela sua verdade. Assim, na convergência do adestramento dos corpos com a constituição de uma interioridade misteriosa, o sujeito moderno é produzido sob o crivo da norma, sendo concebido como normal o que apresenta em seu corpo e em sua subjetividade o que é valorizado, requerido e autorizado, enquanto o anormal é aquele que carrega o estigma do desvio, da transgressão, da estranheza, do exotismo e do que é considerado repulsivo. Uma vez que corpo, sexo e verdade se entrecruzam para formar a individualidade coesa e inequívoca que se opõe a tudo que possa perturbar a coerência do que é concebido como normal, o presente trabalho trata da problematização política do conceito de anormal em Foucault a partir do caso Herculine Barbin. Nosso objetivo é mostrar como este caso se constitui como um paradigma na obra foucaultiana a respeito da formação do domínio da anormalidade ao mobilizar categorias presentes em distintos momentos da formação do anormal, bem como apresentar em seu conteúdo e na forma como foi publicado o caráter múltiplo do corpo que pode ser entendido como estratégia de desarticulação do poder de normalização. Além disso, o caso da hermafrodita do século XIX nos permite trabalhar com textos pertencentes a momentos diferentes do percurso filosófico foucaultiano, indicando, assim, uma possibilidade de relê-lo a partir do deslocamento temático por obras que, embora componham fases distintas, enriquecem sua indagação política.

Palavras-chave: Michel Foucault; Herculine Barbin; anormalidade; genealogia.

ABSTRACT

Michel Foucault states that investment in the bodies of individual is a corollary of the relational perspective of power that manifests itself mainly in the normalization of the social, that is, in the set of procedures, mechanisms, practices and discourses that combine, on the one hand, technologies and disciplinary strategies such as separation, classification and surveillance of the set of bodies and, on the other hand, subjectivation techniques that constitute the scope of the individual's intimacy that, when deciphered, reveals his/her truth. Thus, in the convergence of the training of bodies and the constitution of a mysterious interiority, the modern subject is produced under the sieve of the norm, being conceived as normal what presents in its body and in its subjectivity what is valued, required and authorized, while the abnormal is the one who carries the stigma of deviation, transgression, strangeness, exoticism and what is considered repulsive. Once body, sex and truth are related to form the cohesive and unequivocal individuality that opposes everything that can disturb the coherence of what is conceived as normal, this work will discuss the political problematization of the concept of the abnormal based on the Herculine Barbin case. Our objective is to show how this case constitutes a Foucauldian's paradigm of the formation of the domain of abnormality by mobilizing categories present in different moments of the formation of the abnormal, as well as presenting in its content and in the way the multiple character of the body that can be understood as a strategy to dismantle the power of normalization. Furthermore, the case of the 19th century hermaphrodite allows us to work with texts that belong to different moments in the Foucauldian philosophical journey, thus indicating a possibility of re-reading it from the thematic shift through works that, although composing different phases, enrich their political inquiry.

Keywords: Michel Foucault; Herculine Barbin; abnormality; genealogy.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 12 |
| 1 CONJUNTO TEXTUAL DO CASO HERCULINE | 20 |
| 1.1 OS DIÁRIOS..... | 22 |
| 1.2 OS RELATÓRIOS MÉDICOS..... | 29 |
| 1.3 A REPERCUSSÃO NA IMPRENSA | 34 |
| 1.4 OS DOCUMENTOS OFICIAIS..... | 35 |
| 1.5 A NOVELA DE OSCAR PANIZZA | 36 |
| 2 GENEALOGIA E A QUESTÃO DO CORPO | 42 |
| 2.1 MATERIALIDADE E PODER..... | 42 |
| 2.2 O CORPO NO PODER DISCIPLINAR | 61 |
| 2.2.1 A prática do exame na lógica disciplinar | 64 |
| 2.3 O CORPO NA BIOPOLÍTICA | 68 |
| 2.3.1 Biopoder e a função de morte | 69 |
| 3 A GENEALOGIA DO INDIVÍDUO ANORMAL..... | 79 |
| 3.1 A NOÇÃO DE ANORMAL EM FOUCAULT | 79 |
| 3.1.1 Anormalidade enquanto reduto da diferença | 85 |
| 3.2 DO MONSTRO AO JOVEM MASTURBADOR: A TRAJETÓRIA DO CURSO <i>OS ANORMAIS</i> | 90 |
| 3.2.1 Os diagramas da anormalidade | 91 |
| 3.2.2 Imagens corporais..... | 105 |
| 3.3 NÃO HÁ SAÍDA? | 117 |
| 4 A INTRODUÇÃO AO CASO HERCULINE..... | 121 |
| 4.1 HERCULINE E A QUESTÃO DA NÃO IDENTIDADE..... | 121 |
| 4.2 O EQUÍVOCO DA DIFERENÇA COMO IDEAL EMANCIPATÓRIO | 128 |
| 4.2.1 O corpo para além da significação..... | 135 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 142 |
| REFERÊNCIAS..... | 148 |
| APÊNDICE A - RESSONÂNCIAS DA NOÇÃO FOUCAULTIANA DE ANORMAL: RACISMO E QUESTÃO DE GÊNERO | 155 |

INTRODUÇÃO

Em a *Vida dos homens infames*, concebido para ser o prefácio de uma antologia das existências, Michel Foucault discorre a respeito de vidas sorrateiras, banais ou vergonhosas que chegaram até nosso conhecimento em virtude de seu encontro inusitado com o poder. Trata-se de um arquivo documental, encontrado na Biblioteca Nacional, em Paris, composto por textos redigidos entre 1660 e 1760 e provenientes das sessões do departamento de polícia responsáveis pelo internamento e das *lettres de cachet*, cartas oficiais, endereçadas ao soberano por familiares e conhecidos que imploram intervenção da autoridade nas vidas de seus parentes incômodos.

Os casos são diversos, curiosos e em sua maioria relativos a desordens familiares envolvendo filhos pródigos, maridos violentos, parentes beberrões, religiosos pederastas e similares. Eles formam um painel das misérias cotidianas e sem valor que expressam o sentido da infâmia em todo seu rigor na medida em que não remetem a grandes feitos ou papel decisivo em algum evento renomado nem se referem à fama por vezes alcançada em função de algum ato escandaloso, deplorável ou absolutamente espantoso que mesmo não se prestando a servir como modelo, perdura na memória dos homens como alerta a respeito de sua capacidade de transgressão. A infâmia que essas formas-de-vidas (AGAMBEN, 2007, p. 60) exibem é a da obscuridade, a do anonimato e do que muitas vezes desaparece sem deixar rastro, fazendo-nos duvidar até mesmo de sua existência.

O incômodo familiar e social provocado pelas figuras da infâmia motiva a elaboração de pedidos de intervenção ao soberano numa linguagem que mescla a solenidade da forma requerida para se dirigir à autoridade máxima com a baixeza de seu conteúdo inspirado pelas desventuras de pessoas desafortunadas e insignificantes que cairiam no esquecimento caso não fossem objeto de uma súplica ao rei. E, nesse jogo de luz e sombra, de majestade e pequenez, presente nos pedidos, “vidas reais foram ‘jogadas’” porque, “de fato, sua liberdade, sua desgraça, muitas vezes também a sua morte e, em todo caso, seu destino foram, ao menos em parte, decididos”¹ (FOUCAULT, 1994b, p. 240, tradução nossa).

O filósofo relata que a reunião dos textos que seriam publicados na antologia das existências seguiu alguns critérios. Primeiramente, os textos devem se referir a pessoas que realmente existiram, cujas vidas tenham sido obscuras e desafortunadas. Em segundo lugar, os

¹ No original: “des vies réelles ont été ‘jouées’ dans ce quelques phrases” [parce que] “de fait, leur liberté, leur malheur, leur mort souvent, leur destin en tout cas y ont été, pour une part au moins, décidés”.

relatos devem ser breves e ter propósito prático, isto é, que produzam efeitos concretos. A finalidade prática dos enunciados faz com que eles se revistam de formalidade e de uma certa dureza que parecem ignorar o sofrimento que comunicam. Decorre dessa assimetria - visto que há, de um lado, cuidado meticuloso com a escolha das palavras e, do outro, o conteúdo banal que os pedidos expressam como queixas, denúncias, corrupção e desejo de vingança - a impressão de que um corte se fez na temporalidade e estas vidas há muito tempo findadas aparecem e desaparecem na imaginação de quem lê os relatos como um raio numa noite de tormentas. Eles são, na bela síntese de Foucault, “estranhos poemas”² (FOUCAULT, 1994b, p. 237).

Por último, o filósofo descartou o uso de autobiografias e diários para evitar que a distância do olhar retrospectivo, da memória afetiva e da vontade de deixar uma marca pudessem evanescer o papel efetivo que esses documentos exerciam na vida prática tanto das pessoas que eram objeto do enunciado quanto na vida das pessoas que solicitaram sua elaboração.

Esses arquivos da infâmia testemunham o nascimento de uma nova tecnologia política que investirá a vida em seus ínfimos detalhes, pois, a partir do século XVIII, o poder deixou de requerer a solicitação solene de sua presença porque passou a fazer parte do cotidiano das pessoas. Dali em diante, o poder vai produzir, incitar e intensificar efeitos, ele vai atuar em todas as esferas da vida, vai forjar subjetividades, moldar corpos, fabricar modos de vida e, no limite, provocar a morte que pode sobrevir infligida por outros ou pelo próprio indivíduo.

Há, entretanto, outros enunciados a respeito de vidas infames na obra foucaultiana. Trata-se, desta vez, de discursos em primeira pessoa de indivíduos cujas vidas também foram atravessadas pelo poder que investe nos corpos, porém, diferentemente, eles não anunciam a emergência de uma nova tecnologia em relação a qual esses discursos seriam documentos históricos. Eles, com efeito, testemunham a experiência do intolerável segundo o regime da normalização. Os relatos em primeira pessoa estão presentes em duas publicações distintas. Uma diz respeito a um crime ocorrido no interior da França, por volta de 1835, no qual um jovem camponês, Pierre Rivière, matou sua mãe e dois de seus irmãos (FOUCAULT, 1991). A outra publicação se refere ao caso de uma jovem hermafrodita, Herculine Barbin, que, em 1863, foi forçada a mudar de sexo e acabou se matando. Ambas as obras reúnem documentos oficiais, análises e produção textual dos protagonistas. No caso de Rivière, a produção de própria lavra

² No original a sentença completa é a que segue: “des vies singulières, devenues, par je ne sais quels hasards, d'étranges poèmes, voilà ce que j'ai voulu rassembler en une sorte d'herbier.”

se refere a um memorial que expõe os motivos que o levaram a cometer um ato sangrento e, no caso de Herculine, temos acesso a seu diário cuja redação se iniciou logo após sua mudança de estado civil. Enquanto Rivière é o parricida de olhos vermelhos, Herculine é a jovem de corpo indefinido que não ostenta em seu ser a verdade do sexo. Pierre e Herculine são existências alocadas no âmbito do insuportável porque carregam o estigma do desvio, da transgressão, da estranheza, do exotismo e do que é considerado repulsivo. Eles são seres que beiram a loucura, que manifestam o que não deveria existir, são monstros apagados, eles são os anormais.

A coleção na qual aparece o caso Herculine foi intitulada *Vidas paralelas*. Na apresentação, Foucault explica brevemente a referência a Plutarco. Para este, vidas paralelas são aquelas que se tornaram notáveis por seus feitos, pela grandiosidade de suas qualidades e pelo exemplo que deixam aos que as sucedem. São vidas distintas, excepcionais e dignas de perdurar na história ao lado de figuras semelhantes porque, assim como as paralelas, elas devem se reunir no infinito onde as vidas notáveis formarão um só corpo porque vieram da mesma fonte e a ela retornarão. Foucault subverte o sentido de Plutarco ao associar a expressão "vidas paralelas" a vidas desqualificadas que não deixaram legado senão a tragédia que se abateu sobre elas ou o espanto que provocaram nos seus contemporâneos. São vidas fadadas ao esquecimento tanto por sua brevidade quanto pelo estigma que carregam. São vidas paralelas condenadas à eterna solidão porque se caracterizam sobretudo pela diferença desagregadora ou o intolerável que rechaçamos, mas que volta de tempos em tempos para nos alertar acerca da ilusão risível de nossa vontade de nos livrarmos da contradição.

O domínio da anormalidade é aquele que vai reunir as figuras da abjeção e se constitui simultaneamente à formação do âmbito da normalidade, isto é, há um paralelismo entre o que, de um lado, é valorizado, requerido e autorizado e, do outro, é desqualificado, repudiado e perseguido. Isso quer dizer que ambos têm história e aparecem como resultado da ação de mecanismos, práticas, discursos e tecnologias que atuam sobre o conjunto das pessoas através do investimento político em seus corpos que decorre da dessubstancialização da noção de poder. Geralmente, a normalização do corpo social é entendida como o processo que se dá através da separação, classificação, vigilância e expurgo do que resiste ou contesta a norma, tornando-se, assim, um requisito essencial para o funcionamento do capitalismo na sua forma atual ao produzir corpos dóceis na medida em que extrai o máximo de sua força ao menor custo possível (FOUCAULT, 1987).

Porém, Foucault não se limita a descrever os exaustivos procedimentos disciplinares que investem os corpos. Ele também discorre acerca da produção de subjetividade como efeito

mais importante da convergência entre anatomopolítica e a solicitação de que o indivíduo elabore um discurso exaustivo a respeito de si. Porque a forma que o sujeito irá assumir diante do mundo e nas relações com outros sujeitos está diretamente relacionada ao modo como seu corpo é capturado, incitado, provocado, moldado, estimulado, valorizado e repudiado pelos mecanismos, práticas, discursos e tecnologias que têm seu ponto de apoio e seu foco de atuação nos corpos. Isso quer dizer que ao mesmo tempo em que o corpo é adestrado conforme os objetivos presentes nas estratégias disciplinares está em operação todo um processo de incitação da carne e de construção de uma intimidade cujo deciframento deve revelar a verdade do sujeito. Consequentemente, corpo, sexo e verdade se entrecruzam para formar a individualidade coesa e inequívoca que se opõe a tudo que possa perturbar a coerência do que se considera normal. Quer dizer, para pensarmos na constituição das individualidades no contemporâneo, é fundamental considerar o investimento político nos corpos, bem como a formação de uma instância íntima e misteriosa que esconde em seu seio a verdade de cada um.

A ênfase no papel do corpo na constituição das subjetividades se faz presente porque o indivíduo normal é aquele que possui um corpo autorizado e legítimo porque preenche os requisitos de um corpo verdadeiro, ou seja, ele possui um corpo perfeitamente distinguível e que exhibe a realização harmônica entre conformação orgânica e expectativas sociais. Trata-se de um corpo unívoco na justa medida em que conjura o fantasma da alteridade e da diferença desconcertante e, para muitos, ameaçadora que vai formar o domínio da anormalidade.

Contudo, os avanços tecnológicos e as lutas das minorias por direitos lançam luz para corpos e subjetividades, antes invisíveis ou silenciadas, que recusam a condição de resto do processo de normalização do social. Com isso, ressalta-se a construção de um novo olhar e um novo discurso para corpos, e consequentemente subjetividades, que são diferentes ou buscam ser diferentes.

O caso Herculine - e aqui dizemos por que escolhemos abordar especificamente sua tragédia neste trabalho - parece-nos exemplar no que se refere à multiplicidade necessariamente negada pelos dispositivos que forjam sujeitos idênticos a si mesmos. Acreditamos que ela contesta essa demanda através da indefinição de seu corpo e pelo uso da palavra que reúne numa só pessoa Alexina, Herculine, Adelaide, Camille, Barbin e Abel. A multiplicação das personas ocorre em função da condição trágica da jovem, isto é, em virtude do fato de que ela carrega e exhibe um corpo misto, confuso e inclassificável num espaço-tempo marcado pela sanha normalizadora, mas também é intensificada pela publicação de diferentes discursos que se fez a respeito dela. Trabalhamos, então, com a hipótese de que o caso Herculine revela em

seu conteúdo - as dores e os amores vivenciados por uma pessoa intersexual - e em sua forma - reunião de textos pertencentes a registros discursivos diversos - a reunião de aspectos contraditórios, incômodos e desestabilizadores que necessitam ser negados para que o corpo e a subjetividade formem um conjunto especular fundamentado na ideia de univocidade.

Assim, considerando-se a perspectiva da micropolítica que investe os corpos em seus mínimos detalhes e, ao mesmo tempo, procede a implantação de todo um domínio da intimidade cujos segredos requerem trabalho hermenêutico e formam num acoplamento histórico o sujeito moderno, o presente trabalho trata do conceito de anormal em Foucault a partir do caso Herculine Barbin. Nosso objetivo é mostrar como ele se constitui como um paradigma da formação do domínio da anormalidade na obra foucaultiana ao mobilizar categorias presentes em distintos momentos da formação do anormal, bem como apresenta em seu conteúdo e na forma como foi publicado o caráter múltiplo do corpo como alternativa aos processos de normalização do social no que se refere à produção do corpo individual, coeso e inequívoco. Além disso, o caso da hermafrodita do século XIX nos permite trabalhar com textos pertencentes a momentos diferentes do percurso filosófico foucaultiano, indicando, assim, uma possibilidade de lê-lo através das vozes que tirou do silêncio. Com o presente estudo, pretendemos lançar luz sobre os efeitos que a publicação em separado da tragédia da jovem Hermafrodita produziu e mostrar como essa obra paralela se vincula e, segundo nossa hipótese de trabalho, sintetiza o que o filósofo denominou de domínio da anormalidade.

Este trabalho está dividido em quatro capítulos. O primeiro visa a apresentar o caso Herculine e ressaltar as imagens e os simbolismos evocados pela reunião de diferentes enunciados que foram produzidos a propósito da tragédia da jovem hermafrodita do século XIX. Optamos por apresentar brevemente cada documento na sequência definida por Foucault, excetuando a introdução que será objeto de análise no terceiro capítulo que trata da formação do domínio da anormalidade. Os textos aparecem na seguinte sequência: os diários da jovem, dois relatórios médicos, registros cartoriais, sete correspondências, notas da imprensa e uma novela cujo enredo aparentemente foi inspirado na história da hermafrodita. Iremos discorrer a respeito de cada texto e das impressões que eles ainda despertam apesar de já terem mais de cem anos. O objetivo de uma visada panorâmica sobre os textos reunidos na publicação a respeito da tragédia de Herculine é ressaltar a experiência do encontro com diferentes registros discursivos que, mesmo tratando da mesma pessoa, dão a impressão de que a jovem hermafrodita se dividiu em diferentes personas e cada uma delas exerce uma função específica e, por vezes, dissonante em cada tipo de enunciado produzido.

No segundo capítulo pretendemos situar os problemas presentes no caso Herculine em relação à genealogia foucaultiana porque essa perspectiva permite pensar o poder em um registro relacional que em vez de enfatizar a censura, a recusa ou o impedimento, ressalta o caráter produtivo do poder a partir do que provoca, intensifica e adiciona. De acordo com essa premissa metodológica, o que é reputado como natural passa a ser indagado historicamente porque aparece como resultado de práticas e discursos que se correlacionam segundo finalidades distintas. Nesse sentido, a anormalidade e a normalidade podem ser interrogadas criticamente e, em função disso, aparecem como domínios constituídos a partir da separação, classificação e hierarquização de aspectos cuja aproximação ou cujo desvio do que é considerado uma norma formam o critério de sua emergência.

O terceiro capítulo discorre acerca da genealogia dos anormais empreendida por Foucault no curso *Os anormais*, proferido em 1975. Primeiramente, teceremos algumas considerações a respeito da noção de norma que, embora retome reflexões de Georges Canguilhem, vai adquirir contornos próprios no pensamento foucaultiano e se mostrará decisiva para entender como as relações de poder e saber atuam efetivamente na constituição do indivíduo enquanto ente coeso, coerente e idêntico a si mesmo. Em segundo lugar, retomaremos a trajetória do curso a respeito da anormalidade para assinalar a lenta substituição da problemática do monstro - figura hiperbólica - por aquela que se concentra no conjunto de indivíduos que orbitam no âmbito do desvio, da esquisitice ou da rebeldia e que, portanto, requerem vigilância, controle e correção.

O objetivo do quarto capítulo é saber por que o filósofo não integrou o caso da hermafrodita a dois casos semelhantes que cita na aula proferida no dia 22 de janeiro de 1975, durante o curso *Os anormais*. Isso porque, assim como Herculine Barbin, Marie Lemarcis e Anne Grandjean foram denunciadas por agir de modo contrário ao sexo declarado no nascimento, submetidas a exames médicos e avaliadas juridicamente. Quer dizer, ambas tiveram suas vidas mudadas porque seus corpos não condiziam com o comportamento socialmente esperado delas. Embora as razões alegadas difiram segundo o regime epistemológico vigente - uma foi considerada monstruosa enquanto a outra foi qualificada como esquisita, o efeito concreto do vínculo entre corpo e verdade na vida de ambas é similar ao caso Herculine. Para Butler, o tratamento diferenciado se deve a certo ideal emancipatório que aparece inadvertidamente na análise que Foucault faz do caso, presente na introdução de sua lavra que acompanha o conjunto documental que reuniu. Além disso, a filósofa utiliza a crítica que endereça a Foucault para submeter a noção de corpo a um procedimento genealógico mais

radical que acaba, segundo nossa avaliação, resvalando o descarte da materialidade em prol de uma visão discursiva do corpo. Com vistas a preservar a criticidade da noção de corpo em Foucault, o segundo problema que pretendemos formular neste capítulo é o que trata da noção de corpo presente no caso Herculine para saber se de fato ela compromete a coerência interna da asserção de que as relações de poder produzem os corpos sobre os quais investem e se é possível sustentar o registro da materialidade como âmbito de contestação do exercício do poder.

Além dos quatro capítulos, elaboramos um apêndice em que assinalamos aspectos do debate contemporâneo no qual o conceito foucaultiano de anormal apresenta certa ressonância. A proposta é verificar desdobramentos da ideia de anormal como o estabelecimento de fronteiras - ou regime de cisão - e as possibilidades de derrubá-las - ou pelo menos torná-las permeáveis. Nossa visada compreende duas perspectivas. A primeira se refere aos procedimentos de constituição do anormal a partir da lógica da exclusão na qual o racismo se destaca pela duração e pela intensidade dos efeitos. A segunda perspectiva trata da experiência refletida da anormalidade como estratégia política. Por um lado, essa ressignificação das existências desviantes decorre dos avanços tecnológicos que promovem a dissolução das fronteiras entre natureza e artefatos culturais na qual o corpo aparece como arena de experimentação. Por outro lado, a ostentação provocativa de identidades rejeitadas visa a problematizar os regimes de produção do indivíduo enquanto ente uno e idêntico a si mesmo cuja emergência depende da exclusão das diferenças. Porém, o que se pretende dizer quando se invoca corpos híbridos não é que as máquinas estão a ponto de suplantarem e substituírem o organismo nem que a anormalidade esteja restrita à condição de exterioridade ao mesmo tempo crítica e perigosa, mas sim enfatizar a coexistência contraditória de aspectos como uma possibilidade não essencialista nem totalizadora de pensar o mundo e atuar politicamente.

Para finalizar esta introdução lembremos que, embora Herculine nos ajude a pensar em estratégias de desarticulação do poder de normalização, a nota triste é que ela se matou cinco anos após ser obrigada a mudar de estado civil. Albert Camus (1989) diz que o único problema filosófico relevante é o do suicídio porque o indivíduo avalia o mundo e a si mesmo e conclui que não há motivos para seguir, pois a vida se tornou antes de tudo um fardo insuportável. Herculine passou a habitar o intolerável quando teve sua vida irremediavelmente mudada pelo encontro com a normalização. Porém, ela fez com que o poder se dobrasse sobre suas palavras para tentar resolver impasses que o saber não conseguiu dirimir, embora

reivindique e de fato exerça poderes excessivos sobre a vida e a morte dos homens e das mulheres.

1 CONJUNTO TEXTUAL DO CASO HERCULINE

Adelaide Herculine Barbin nasceu no dia 08 de novembro de 1838, em Saint-Jean d'Angely, cidade francesa localizada no departamento de Charente-Maritime, sudoeste da França. Era comumente chamada de Alexina. Sua história atravessou mais de cem anos para chegar até os nossos dias porque seu corpo incomum se tornou objeto de investigação científica e intervenção judicial que requereram registro documental. No entanto, sua palavra também se faz presente através dos diários que elaborou em seus cinco últimos anos de vida.

As memórias da jovem fazem parte de um publicação médico-legal editada em 1874, por Ambroise Tardieu, cujo título é *Question médico-legale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*. Michel Foucault teve acesso a esse trabalho durante a pesquisa documental que serviria como referência para o curso *Os anormais*. Conforme o plano de publicação constante em *A vontade de saber*, primeiro livro de sua *História da sexualidade*, um dos volumes seria consagrado aos hermafroditas. Entretanto, o autor desistiu de seu projeto inicial e o dossiê a respeito da tragédia da jovem é o único volume publicado da coleção *Vidas Paralelas*.

Na apresentação dos documentos que acompanham os diários de Herculine, Foucault destaca sobretudo o caráter lacunar daquilo que reuniu, diferentemente do que logrou no caso Pierre Rivière³. As lembranças da jovem não foram publicadas integralmente porque Tardieu, que recebera os originais das mãos do doutor Régnier, médico que atestou o óbito, publicou os diários sem os relatos dos últimos anos de vida da hermafrodita. Segundo Tardieu, o discurso desconexo atravessado e moldado pelo turbilhão afetivo em que a jovem estava mergulhada não merecia vir a lume. As lembranças publicadas por Foucault são as mesmas que aparecem na obra de Tardieu.

O filósofo também teve acesso a uma série de documentos administrativos que citavam Adelaide Barbin, bem como um bom número de artigos e dossiês médicos. Foucault recolheu os documentos mais significativos e citou apenas os relatórios médicos originais. Um fato interessante é que o filósofo menciona um romance claramente baseado na jovem professora intitulado *L'Hermaphrodite*, publicado em 1899, por Dubarry, no entanto, a novela que aparece no dossiê é *Um escândalo no convento*, da lavra de Oscar Panizza (FOUCAULT, 1982, p. 110).

³ A respeito do caso Pierre Rivière, conferir nota 19 deste trabalho.

É patente o vínculo temático entre o caso da hermafrodita e o curso que estava sendo preparado para as aulas que seriam ministradas durante os três primeiros meses de 1975 no Collège de France. Brevemente, o elo entre a tragédia de Herculine e a formação do domínio da anomalia ampara-se na problematização da sexualidade, na parceria entre psiquiatria e aparelho judiciário e na perseguição a quem se recusa aderir ao modelo imposto pelos mecanismos de normalização. No entanto, a história da hermafrodita criada em instituições religiosas recebeu um tratamento diferenciado porque Foucault elaborou um dossiê composto por uma introdução de sua lavra, as memórias da hermafrodita, relatórios médicos, notas que saíram na imprensa local, documentos oficiais e uma obra ficcional inspirada em Barbin. A história aparece desdobrada em diferentes regimes de enunciação que, embora se refiram aos mesmos fatos, formam uma espécie de fractal, cuja complexidade é resultado do conjunto de discursos que se fez a respeito dela - filosófico, confessional, médico, jornalístico, documental e ficcional - porque cada tipo de enunciado acrescenta elementos, valores, recortes e perspectivas que fazem brotar inúmeras Herculines numa única persona.

Segue apresentação dos textos que compõem o dossiê conforme a publicação idealizada por Foucault, excetuando a introdução elaborada pelo filósofo que fará parte da discussão em torno dos conceitos e problemas teórico-políticos suscitados pela tragédia da jovem hermafrodita que será objeto do quarto capítulo. Neste primeiro capítulo o objetivo é enfatizar o processo de multiplicação do corpo da jovem nos diferentes tipos de enunciados, acompanhando os sentidos que são destacados e aqueles que são eliminados para que uma determinada imagem dela prevaleça de acordo com a especificidade de cada regime de produção textual sem, contudo, pretender um processo exaustivo de exploração simbólica.

A exposição segue mais um intuito de abertura perceptiva permeada pelas impressões suscitadas pela leitura do conjunto textual do que pela análise conceitual, até mesmo porque Foucault nos oferta essa possibilidade quando reúne os textos e permite que cada leitor encontre na hermafrodita do século XIX uma via de conexão com aquilo que nos escapa ou que é necessariamente preterido para que as máquinas de subjetivação não parem de funcionar.

A afirmação de que algo escapa não deve ser interpretada como alusão a aspectos não alcançados pelos dispositivos políticos porque, como veremos na discussão a respeito das relações entre poder e materialidade e na constituição genealógica do domínio da anormalidade, o que é reputado como normal e o que é definido como anormal dependem de processos partilhados e disputados coletivamente. Quer dizer, ambos os domínios - o da normalidade e o da anormalidade - decorrem de arranjos históricos e políticos, embora o normal vai se referir

ao que é reputado como natural, legítimo e moral enquanto o anormal vai ser entendido como aquilo que corrompe a natureza, que infringe a legalidade e que ofende a moralidade pública.

Assim, é no gesto de separação entre o que é validado e o que é rechaçado que queremos nos situar para colocar em questão tanto a normalidade quanto a anormalidade, para interrogar a constituição histórica de ambos os domínios. Vejamos, então, o que cada faceta nos comunica a partir das imagens que evoca.

1.1 OS DIÁRIOS

Os diários de Herculine Barbin foram encontrados ao lado de seu corpo num quarto fétido das cercanias de Paris, no ano de 1868. O médico que atestou sua morte, Sr. Régnier, folheou seu manuscrito e estranhou o fato de que ela alternava pronomes femininos e masculinos para se referir a si mesma. Note-se que o gênero das palavras em francês, língua na qual os diários foram redigidos, é comumente expressado pela finalização das palavras, ou seja, trata-se de um aspecto importante para os francófonos e, portanto, não seria ignorado.

Aos vinte e cinco anos, Herculine Barbin inicia seu relato abatida pelo afastamento repentino de sua companheira e da vida que lutou para construir. Depreende-se um misto de amargura e resignação porque a autora vislumbra que sua vida pouco vale. Para ela, sua morte representaria um alívio, uma libertação das dores e sofrimentos que carregava desde a infância. O processo de rememoração de sua existência parece ter o intuito de avaliar e justificar aquilo que ela ansiava fazer, porém não conseguia admitir.

Contudo, o gesto da escrita não se reduz à elaboração dos afetos que a angustiavam profundamente porque a jovem teve o cuidado de omitir os nomes das pessoas envolvidas nos eventos narrados, bem como utilizou o codinome Camille para se referir a si mesma no texto. Ela tinha a expectativa de ser lida e, quiçá, compreendida. De todo modo, mesmo aqueles que utilizaram seu relato para confirmar seus veredictos científicos acerca da disposição física da jovem - Régnier, Tardieu, Chesnet e Goujon - tiveram que seguir a escrita da jovem e de alguma forma ser afetados pelas dores e pelas delícias experimentadas por quem eles buscavam analisar e definir.

Desde o início do relato ficamos sabendo que a vida da jovem é a soma de perdas que se sucedem. Ela relembra a morte de seu pai cujo desaparecimento relegou Herculine e sua mãe a um estado de penúria que somente não se tornou completo e intolerável porque Herculine passou a viver num orfanato enquanto sua mãe dedicou-se a limpar casas de abastados. No

orfanato, a menina recebeu as primeiras lições morais e a orientação espiritual que formariam seu caráter. A fé genuína e o espírito elevado da jovem a salvaram do trabalho doméstico e acenaram com a possibilidade de buscar uma formação decente em instituições sob o cuidado da Igreja. De fato, as instituições religiosas substituíram as relações familiares às quais não pôde ter acesso. No entanto, a órfã precisava mostrar que estava apta a superar sua origem desafortunada.

A menina não passou incólume pelo afastamento de sua mãe. Sentia-se inferior, não merecedora de carinho, de afeto e de reconhecimento. O pouco valor que dava a si mesma a fazia regozijar-se diante do menor gesto de ternura. A adoração pelos membros das casas religiosas em que passou sua infância e adolescência era um excesso revelador de sua baixa estima. No entanto, a menina demonstrou desde tenra idade aptidão para os estudos que, somada à precariedade de sua condição familiar, tornou razoável sua mudança para um convento no qual poderia aprimorar tanto sua formação religiosa quanto sua educação. Ali, Herculine pode conviver com jovens de origem nobre e abastada às quais se ligou intensamente apesar do abismo social que as separava. Com efeito, a jovem miserável desfrutou na instituição religiosa de uma atmosfera onírica propiciada pela proximidade a figuras agraciadas pela beleza das formas e pelo encanto proveniente de uma devoção pura e inebriante.

A família improvável que encontrou no convento era composta por uma sucessão de mães majestosas e irmãs encantadoras entre as quais Léa despertou um afeto intenso na jovem que, tempos depois, ela compreendeu se tratar do primeiro amor. Tratava-se de uma mocinha de aparência ordinária marcada pelas dores de uma origem tão pobre quanto a de Barbin. Para estar junto de sua amiga, Herculine burlava as regras da instituição contando com a condescendência das freiras, cuja atitude ambígua instituíra uma paradoxal vigilância permissiva.

Naquele lugar religioso, a autora relata que experimentou um misto de adoração e temor pelas figuras imponentes que se encarregavam de sua criação. Além disso, podia nutrir seu desejo pelas mulheres devido ao clima sensual que o catolicismo e a partilha dos espaços incitavam. Porém, ao mesmo tempo, ela se sentia culpada por se deixar levar pelos arroubos passionais.

É interessante notar que as tempestades causavam uma viva impressão em Herculine. A força e a violência da natureza pareciam repetir os tormentos que descompassavam o coração da jovem. Porém, a agitação provocada pelos raios e pelos trovões propiciava momentos de proximidade e de grande excitação entre os corpos tomados pela angústia compartilhada. De

certa maneira, assim como a instituição religiosa, as chuvas torrenciais tensionavam e incitavam trocas sensuais que causavam efeitos profundos em Barbin. O medo que experimentava durante as tempestades típicas do verão era uma espécie de espelhamento do turbilhão de emoções no qual estava mergulhada. Mais que isso: a angústia causada pela violência das tormentas era para ela um presságio de seu trágico destino. Vale citar um trecho:

Nada era mais triste do que o som monótono daquelas vozes misturadas aos crescentes clarões dos trovões. Com a cabeça enfiada nas cobertas, eu mal respirava. Não podendo mais suportar aquela posição, saí para ver o que se passava a minha volta. Bem menos apavorada, a aluna que dormia na cama ao lado levantou-se e aproximando-se do meu leito tentou me tranquilizar. Alcançava uma de suas mãos quando uma luz medonha iluminou todo o compartimento. [...] Antes que alguém pudesse se dar conta do que de fato ocorria, cheguei, não sei como, ao leito de minha professora. Emudecida, caí aterrorizada nos braços da irmã Maria dos Anjos que não pôde escapar desse aperto inesperado. [...] Apaziguado o primeiro momento de pavor, a irmã Maria dos Anjos me fez observar docemente o estado de nudez em que me encontrava. Certamente, eu não imaginava, mas compreendi imediatamente. Uma *sensação estranha* dominou-me inteiramente e me encheu de vergonha (FOUCAULT, 1982, p. 37, grifos presentes no texto).

Após completar a primeira comunhão, Herculine teve que deixar o convento e sua amada Léa. Esta sucumbiu à tísica apenas dois anos depois da despedida. A dor de mais uma perda foi amenizada pela recepção calorosa oferecida pela família para a qual sua mãe trabalhava. O chefe da família, a quem Herculine chamava de benfeitor, incentivou a jovem a seguir a carreira do magistério. Ainda que não tivesse outras opções, dada sua origem, resignou-se tristemente ao conselho porque julgava merecer mais. A convivência com pessoas privilegiadas sem dúvida despertou sua ambição. Sendo assim, a impossibilidade de sonhar com outra realidade solidificou o ressentimento que cultivava desde cedo.

Para dar continuidade aos estudos, era necessário passar no concorrido processo de admissão da Escola Normal. O curso preparatório mostrou-se um verdadeiro desafio na medida em que a jovem foi constrangida pela vigilância e pela autoridade abusiva de pessoas que sentiam prazer em humilhar os que estavam sob sua direção. Além disso, alguns detalhes físicos incutiam na jovem certa reserva em relação ao seu corpo: cobria-se dos pés à cabeça, lutava inutilmente contra uma penugem que insistia em crescer acima de seus lábios e, sobretudo, notava que as formas arredondadas que tanto a encantavam nos corpos de suas companheiras eram completamente ausentes em si mesma. Apesar de se sentir estranha, Herculine se afeiçoou intensamente por uma de suas colegas de curso e novamente se entregou ao jogo incessante de

carícias furtivas, olhares sedutores, fugas noturnas, proximidade física e vigilância complacente. Jogo jogado coletivamente, visto que as companheiras de alojamento não eram indiferentes ao poder de atração da jovem e Herculine tinha plena ciência disso: “Tudo em mim chamava a atenção, e eu me apercebia disso todos os dias. Apesar disso era amada por minhas professoras e companheiras e a esse amor eu correspondia, mas de um modo meio tímido e temeroso. *Nasci para amar.*” (FOUCAULT, 1982, p. 33, grifos presentes no texto).

O fim dessas aventuras no curso preparatório abateu o ânimo da jovem promissora, visto que, além de ser obrigada a deixar as mães substitutas, ela também precisou se afastar de seu primeiro amor. O pesar não se estendeu por muito tempo porque Barbin assumiu um posto de instrutora num pensionato dirigido por uma senhora tão exigente e piedosa quanto acolhedora. Com efeito, ela foi recebida e tratada como uma filha que retorna de uma longa viagem. Logo que chegou, Herculine se aproximou de Sara, a caçula da família. Em pouco tempo a afinidade e o afeto recíproco se transformaram numa relação amorosa cujo despertar assustou Sara, mas não demorou para que ela se entregasse ardorosamente ao deleite da primeira paixão. Todos atribuíam ao carinho entre irmãs o que decorria de um amor transbordante. Ocorre que as manifestações sentimentais eram tão calorosas que Herculine se interrogava como era possível que a mãe de Sara não tivesse suscitado de nada. A verdade é que as duas viviam suas aventuras e cultivavam seus sonhos sem grandes perturbações.

Embora estivesse deslumbrada com a vida que levava ao lado da amada, Herculine se recriminava por enganar a família que comandava o pensionato, sobretudo a mãe de Sara, que a recebera como um ente querido. O remorso a fez buscar apoio espiritual e o alívio de uma confissão tão penosa quanto completa. Para sua surpresa, a escuta do padre orientou-se mais pelo dever moral do que pela compaixão. Segundo ele, ela devia abandonar o posto de instrutora, assumir a identidade masculina e se retirar do convívio social porque sua conduta era escandalosa.

A situação piorou quando dores insuportáveis a obrigaram a se consultar com um médico. O exame físico foi mais do que vexatório porque dilacerou o coração da jovem que teve seu segredo descoberto de forma ultrajante. Sua raiva se tornou maior quando percebeu que o médico estava de posse de uma informação fundamental a seu respeito e, infelizmente, seria implacável.

A notícia se espalhou. Herculine deveria se afastar da família que a acolhera para que sua condição não maculasse a reputação do pensionato e de seus empregadores. Mais uma vez amar não estava ao alcance da jovem. Mas sua dor não se restringia ao impedimento amoroso

porque ela também carregava a culpa de ter exposto Sara aos rumores perversos que a supunham tomada pela lascívia e pela imoralidade.

Ao retornar para a casa em que sua mãe trabalhava, Barbin, já sob a mudança de estado civil, foi acolhida com promessas de gozar dos benefícios sociais reservados aos homens. Ledo engano. A jovem perdeu seu lugar entre as moças e não conseguiu se colocar entre os homens; tudo que restou a ela foi um contínuo deslizar fantasmático à espera da morte. Para ela, morrer seria a derradeira libertação para quem estava condenada a uma não-existência e a errar por um não-lugar.

Herculine sabia que sua vida não seria mais a mesma porque teria que enfrentar instituições e homens que não entendiam nem se prestavam a compreender sua existência indefinida. Ela não estava errada porque desde que seu estado foi denunciado enfrentou perdas e acusações que a encurralaram na desonra e na condição de pária. Em função do rechaço social, a jovem teve que se afastar de todos a quem podia solicitar ajuda. Na cidade grande, a condição de desterro mostrou seus efeitos mais profundos. Ali ela compreendeu que estar sozinha no mundo equivale a enfrentar a fome e sofrer a violência direta da agressão física e a violência indireta da indiferença.

Antes do ato final, Herculine foi tomada por indignação típica dos injustiçados. Por que amar se tornou um ato passível de condenação? Que tipo de embaraço seu corpo e seus afetos podiam provocar na vida alheia e no desenrolar ordinário da sociedade?

A revolta se tornou destempero que culminou numa espécie de clivagem mental cuja força transparece no discurso incompreensível da jovem. Suas palavras parecem refletir o descompasso de sua alma atormentada pelo desamparo, pela raiva e pelo sentimento de injustiça. Transtornada, a jovem decide colocar um fim em sua angústia existencial. A morte chegou aos trinta anos através de suas próprias mãos.

O primeiro aspecto que merece comentário é a decisão de Herculine de produzir um memorial. Embora os diários tenham sido redigidos sob a influência da dor provocada pelo afastamento e mudança obrigatória de estado civil e ainda que o narrador em primeira pessoa levante suspeição, a escrita oferece uma versão tocante da tragédia. Confrontada com os outros discursos que foram elaborados a seu respeito, sua narrativa descortina o caráter violento da assunção da vida pelos mecanismos de poder-saber, cuja emergência é objeto das investigações genealógicas empreendidas por Foucault a partir dos anos 1970.

O relato transmite a força das emoções experimentadas pela autora. É como se Herculine quisesse nos mergulhar no tormento que se abatia sobre sua alma. No entanto, o fluxo

dos afetos não se limita ao âmago da jovem porque se desdobra nas localidades em que vivenciou as primeiras aventuras juvenis. Nelas, há uma espécie de atmosfera onírica pontuada por manifestações arrebatadoras da natureza e pelo ambiente sensual promovido pelo catolicismo que dão a impressão de certa continuidade, de certa indiscernibilidade, entre a autora e os cenários de sua tragédia.

O primeiro impulso é atribuir esse efeito ao mecanismo psicológico de projeção que explicaria o ambiente pontuado por temas que duplicam a personalidade da autora cuja formação foi marcada pelo fervor religioso e pela angústia reiterada de quem é surpreendido por perdas inesperadas. Mas é possível resistir a essa tentação porque nem tudo ali agradava a autora, haja vista o desgosto provocado pela perseguição e por olhares indiscretos que ameaçavam até mesmo sua presença nos estabelecimentos em que podia desfrutar da companhia das mulheres, ser considerada mais uma entre elas e, ao mesmo tempo, fazer sua diferença atuar como elemento atrativo.

Se evitarmos a noção de projeção para pensar nos diários de Herculine, então também a escrita não nos conduzirá pelo caminho da hipérbole narcisista porque, embora na epopeia grega escrever seja negar a própria morte na medida em que a escrita faz presente um autor mesmo após seu desaparecimento (FOUCAULT, 1994a), nossa autora contorna o desejo de imortalidade através de seu gesto final que não aparece nas memórias, mas é evocado nas primeiras linhas. Herculine abre seu relato com a constatação de que sua vida havia perdido o sentido e, portanto, não havia motivos para seguir carregando uma existência odiosa. Assim, ela está disposta a fazer uma entrega definitiva.

Utilizamos aqui o vocábulo entrega no sentido religioso de fazer um sacrifício, ou seja, entregar-se equivale a se sacrificar. Segundo Giorgio Agamben (2007), a palavra sacrifício provém etimologicamente de *sacrare*, sagrar algo, que é tornar um objeto ou um corpo indisponível para o uso comum, isto é, significa retirar um objeto ou corpo da esfera do direito humano, dos negócios humanos e fazê-los adentrar o espaço do que compete exclusivamente aos deuses (AGAMBEN, 2007, p. 65-69). Trata-se de um lançar-se para uma dimensão a qual normalmente não se pertence. O aspecto transgressor do auto sacrifício também é comentado por Achille Mbembe (2016) que assinala a remoção de uma dupla proibição no ato refletido ou desesperado do suicídio: não matar e não se autoimolar (MBEMBE, 2016, p. 145). Se Herculine foi brutalmente arrancada de sua rotina e da companhia da mulher amada por se desviar da norma, então ela dobrou a aposta quando transgrediu as leis dos homens e as leis divinas com seu ato sacrificial.

Quer dizer, o signo da morte pairava sobre Herculine enquanto ela se dispunha a rememorar sua história. Logo, se ela pretendia perpetuar algo, não era a pessoa real, empírica, cuja tragédia ela relatava. Com efeito, ela se matou e, de certo modo, matou a saída fácil da perspectiva individual. Assim, ao abandonar o âmbito da identidade como coisa idêntica a si mesma e perfeitamente distinta do que a circunda, Herculine, em seu corpo e em sua escrita, é elo, é ponto de ligação, é continuidade entre o masculino e o feminino, entre o individual e o coletivo, entre as pessoas e a natureza, entre a dor e o prazer, entre o real e o fictício.

Para Denise Sant'anna (2001), tomar a própria vida como obra é implodir as fronteiras que definem o sujeito e seu corpo individual para transformar o corpo em território de ressonâncias em que as forças não se limitam ao antagonismo provocado pelo choque de suas diferenças. Antes, os corpos se relacionam nos pontos em que convergem, instaurando uma possibilidade inventiva cujo caráter político se impõe porque “o contrário do corpo totalitário talvez seja todo corpo que no lugar de manter-se como substância, mônada isolada e livre, existe como um elo entre corpos, floresce como uma dobra do tecido da vida; na finitude de sua existência este corpo ressoaria a infinita potência criadora do mundo” (SANT'ANNA, 2001, p. 100).

Seria interessante justamente recusar o ponto de vista subjetivo e tomar a indiferenciação entre a personagem e o ambiente em que estava inserida como uma proposta de imersão num campo configurado segundo regras não condicionadas pelo saber científico e pela ordem jurídico-legal. Herculine não estaria inserida num contexto no qual a natureza aparece como força indomável e o fervor religioso como bondade infinita diante do caráter fundamentalmente contraditório da condição humana?

No entanto, conforme veremos no terceiro capítulo, a reunião de elementos distintos e até mesmo contraditórios presentes em existências plurais se tornam alvo de tecnologias políticas de normalização do social que objetivam justamente destacar e eliminar a multiplicidade que nos atravessa por meio de procedimentos que decompõem analiticamente características diversas com a finalidade de classificá-las e hierarquizá-las, resultando na emergência do indivíduo como instância da mesmidade.

Herculine contesta a maquinaria normalizadora em dois aspectos. Primeiramente, aparece o gesto da escrita a partir do qual tradicionalmente o indivíduo tenta construir uma marca de si que deve permanecer após seu desaparecimento. Nesse sentido, escrever seria, então, um ato de desafio à morte, uma tentativa de emular algo da imortalidade. Porém, se seguimos Foucault (1994a), na literatura moderna, o indivíduo empírico é necessariamente

posto de lado para que a enunciação se estabeleça. Além disso, os diários recolhem e dão a conhecer as memórias de uma jovem que está decidida a se matar, isto é, sua produção textual não é movida pelo anseio de perpetuar a própria existência. Temos, assim, pelo menos dois gestos - o desaparecimento do autor⁴ e a decisão de pôr fim à própria vida - que fazem a noção de indivíduo implodir e se dispersar.

Em segundo lugar, a pluralidade também se manifesta no corpo da jovem que mistura atributos considerados femininos e masculinos num entrelaçamento que põe em xeque a divisão e a definição do que é próprio do homem e da mulher. Com isso, o corpo como âmbito do plural adquire sentido político porque se torna território de convergência das diferenças em vez de expressão do que é contínuo.

Lembremos que Herculine apostou por meio da escrita e foi alvo de aposta em seu encontro com as instituições normalizadoras. Ela jogou, foi jogada pela vida e, talvez, seja um convite ao jogo o que ela nos oferta através de suas memórias em que nos guia pela narrativa de algum modo consciente de que há ali uma versão alternativa à crônica oficial ou aos boatos que certamente sucederam sua partida repentina do pensionato em que lecionava. Então, ela nos lança a seguinte provocação: e se fingirmos que a última palavra não será dada pelos homens da ciência ou da lei?

1.2 OS RELATÓRIOS MÉDICOS

O primeiro relatório que aparece pormenorizado se refere ao exame médico ao qual Herculine foi submetida quando não pôde mais suportar as dores no baixo-ventre. Ele foi elaborado pelo Doutor Chesnet que atendeu a jovem após ser convocado pelo bispo a quem Herculine fez uma confissão completa a respeito das tormentas que enfrentava há algum tempo. Aparentemente, Chesnet ficou sabendo do teor da confissão em que a jovem relatou as sensações provocadas pela proximidade de suas companheiras de convívio e os sonhos perturbadores em função dos quais acordava rotineiramente úmida e percebia manchas pardas em seus lençóis. A franqueza custou muito a Herculine.

Após citar detalhes da confissão, Chesnet passa a discorrer acerca das feições de Alexina. Segundo ele, ela possui traços que oscilam "entre os do homem e os da mulher"

⁴ A questão do desaparecimento do autor é tratada na conferência *O que é um autor?*, proferida por Foucault em 1969. Discorremos a respeito no segundo capítulo deste trabalho, cf. páginas 125-128.

(FOUCAULT, 1982, p. 116). A voz é sobretudo feminina, apesar da interferência ocasional de sons graves e masculinos. O peito é reto, os braços são peludos, a bacia e as ancas são masculinas e Herculine nunca menstruou. A região pubiana é formada por uma fenda longitudinal que se inicia logo abaixo de um corpo peniforme de 4 a 5 centímetros e se prolonga até o ânus. Nesta fenda se encontra uma uretra feminina que expelle urina - Chesnet fez Herculine urinar na sua presença - e possivelmente esperma.

A conclusão do médico resulta da avaliação física da jovem e dos detalhes que fizeram a autoridade religiosa convocar seu serviço. Cito:

Alexina seria uma mulher? Ela tem uma vulva, grandes lábios, e uma uretra feminina que independem de uma espécie de pênis imperfurado, não seria isso um clitóris monstruosamente desenvolvido? Existe uma vagina, bem curta na verdade, e muito estreita, mas enfim o que poderia ser além de uma vagina? Ela tem atributos totalmente femininos, é verdade, mas nunca menstruou; externamente, seu corpo é masculino, e minhas explorações não me levaram a encontrar o útero. Seus gostos, suas inclinações a levam em direção às mulheres. À noite, as sensações voluptuosas são seguidas de um escoamento espermático; seu lençol é manchado e essas manchas têm um aspecto duro. E para finalizar, podemos encontrar os corpos ovoides e o cordão dos vasos espermático a num escroto dividido. Eis os verdadeiros testemunhos do sexo; podemos, portanto, concluir e dizer: Alexina é um homem, hermafrodita sem dúvida, mas com evidente predominância do sexo masculino (ibidem, p. 118).

Note-se que Chesnet conclui que Alexina é um homem, embora tenha constatado tanto atributos femininos quanto atributos masculinos no corpo da jovem. A observação e o exame físico não foram suficientes para estabelecer um parecer inequívoco. É, então, no ponto de indiscernibilidade para a prática médica e o saber médicos que a história de vida do examinado é convocada para resolver o impasse. A partir do relato biográfico, Chesnet pode hierarquizar os dados anatômicos e afirmar que, em Herculine, os caracteres femininos têm estatuto inferior aos masculinos porque estes apresentam funcionamento produtivo demonstrado pela ocorrência de manchas provavelmente espermáticas nos lençóis da hermafrodita e pelas sensações voluptuosas que as mulheres despertavam nela.

Ora, o corpo de Herculine permanece indefinido, visto que o exame não foi suficiente para afastar ou negar a mistura que ali se faz presente. Porém, diante do impasse orgânico, o médico apela para a orientação afetiva para decidir o sexo verdadeiro da jovem. A verdade salta do organismo e, portanto, do âmbito científico e se revela no plano moral que, aliás, está na origem da demanda que se fez ao representante do saber.

O segundo relatório é parte integrante de um trabalho intitulado *Estudo de caso de hermafroditismo imperfeito no homem*, publicado em 1869. Nele, o pesquisador E. Goujon relata como ficou a par do caso Herculine e teve a oportunidade de "fazer a autópsia e retirar as diferentes partes atingidas pela anomalia" (FOUCAULT, 1982, p. 120) para subsidiar as conclusões a que chegou a respeito dos problemas médico-legais envolvidos nos casos em que há equívocos acerca da designação sexual dos indivíduos.

Goujon faz questão de relatar como ficou sabendo da história de Herculine. A notícia de que um jovem que trabalhava para a administração da estrada de ferro havia tirado a própria vida requereu a presença de um médico para averiguar as circunstâncias do óbito. Por isso o doutor Régnier e o comissário de polícia do bairro estiveram no apartamento em que ocorreu o incidente no qual encontraram sobre uma mesa uma carta que corrobora a versão de que o jovem havia decidido se matar.

Um breve levantamento entre as pessoas que trabalhavam no prédio não indicou os motivos que poderiam ter induzido a vítima a cometer seu ato final. Assim, o médico resolveu examinar os genitais do cadáver para saber se não se tratava de estado melancólico provocado por sífilis que teria induzido o jovem a se matar. Durante o exame, o Sr. Régnier percebeu imediatamente - visibilidade que se manteve oculta aos olhos de todos que conviveram com Alexina por vinte dois anos - que estava diante de um caso de hermafroditismo masculino.

Por meio de um colega em comum, Goujon entrou em contato com Regnier. Além de acessar o corpo de Herculine, ele também se inteirou de sua vida pregressa e pôde ler as memórias da jovem que lhes foram cedidas generosamente por Tardieu.

Embora admita que um exame superficial do corpo de Alexina possa fundamentar seu pertencimento ao sexo feminino e que nem mesmo a mudança de estado civil - passagem do gênero feminino para o masculino - não tenha encerrado, para ela, a sensação de que levava uma dupla e estranha existência, Goujon afirma categoricamente que a autópsia confirmou o diagnóstico que por fim devolveu Herculine "a seu verdadeiro lugar na sociedade" (ibidem, p. 121).

A convicção de Goujon transparece no uso quase exclusivo de vocábulos masculinos para se referir a Herculine. Apesar disso, seu relatório apresenta certas contradições entre a certeza que ele deseja passar e o detalhes que relata. Por exemplo, ele diz que embora fosse manifestamente um homem, o jovem podia representar indistintamente o papel de homem ou de mulher e que o órgão presente em seu púbis "era mais um clitóris volumoso do que um pênis" (ibid., p. 122). Para ele, o sexo verdadeiro de um indivíduo se manifestará mais cedo ou mais

tarde por meio de seus hábitos ou de suas inclinações. Sendo assim, o que há são vícios de conformação facilmente debelados por meios de cirurgias corretivas. Para Goujon, a proximidade entre as disposições orgânicas tipicamente masculinas e femininas podem ser esclarecidas e discernidas a partir do recurso à embriogenia que, embora tenha se estabelecido com o estudo das monstruosidades, permite negar a coexistência de ambos os sexos nos indivíduos. Quer dizer, o estudo dos monstros enquanto figura que reúne aspectos opostos ou contraditórios serve para, surpreendentemente, negar tal possibilidade existencial. Consequentemente, o monstro demarca a ordem do impossível.

Curiosamente, após negar a existência do hermafroditismo e asseverar que Herculine é de fato um homem, Goujon utiliza três vezes o nome Alexina e palavras femininas para se referir a ela nos dois últimos parágrafos. Com efeito, a escrita traiu a autoridade que representa a ideia do sexo como lugar do qual emana a verdade do indivíduo e de seu lugar social. A certeza que ele deseja imprimir ao relatório é repetidas vezes contrariada pela presença simultânea de atributos que assumem formas aparentemente conhecidas, mas cujo funcionamento não segue o que se espera ou não realiza o objetivo suposto. É, pois, o caso da vagina curta e sem saída para um útero que, assim, não conduz a lugar algum nem permite a realização da concepção.

Diante da perturbação da razão de existir dos corpos, os quais já não se prestam ao funcionamento perfeitamente harmonioso nem promovem a perpetuação da espécie, o médico recorre à ciência teratológica para, frisamos, justamente negar a existência de seres híbridos. A monstruosidade é a forma convocada e em seguida necessariamente excluída para que o domínio da normalidade seja configurado ou, no presente caso, restabelecido.

Goujon também alude ao retorno de Herculine ao seu verdadeiro lugar na sociedade. Ocorre que ele também se preocupa em deixar patente qual é o seu lugar entre os que partilham o saber médico. Ele faz questão de dizer que seus contatos e sua influência proporcionaram a ele a oportunidade de acompanhar um caso notável. Nesse sentido, sua conclusão deve justificar a confiança que lhe foi outorgada, mas sobretudo deve estar à altura da expectativa que os pares nele depositam porque, julgamos, ele está ali representando os que não tiveram a mesma sorte ou a mesma competência. Porém é também a prerrogativa de exercer um poder sobre a vida e a morte dos outros que é preciso reafirmar. Logo, mesmo que não esteja completamente convencido ou solidamente amparado pelos dados que colheu, cabe pronunciar uma decisão e agir como se não houvesse sequer traço de dúvida porque não é somente um saber científico que se coloca à prova, mas a legitimidade e o direito de exercer uma determinada prática.

O saber médico se mostra incapaz de, segundo suas premissas, resolver um problema lançado por um corpo misto e, em virtude disso, recorre ao campo moral para superar o impasse de uma indagação que expõe as limitações de uma prática que reivindica cientificidade. Curiosamente, como vimos no relatório de Goujon, recorre-se a certo desequilíbrio entre o olhar especializado e o enunciado que se produz em função do que se vê para legitimar uma prerrogativa profissional. O olhar capta indefinição, mas o relato afirma certeza que, no entanto, é abalada pela palavra que contradiz o sujeito da enunciação à sua revelia.

Com efeito, como vimos no relatório de Goujon, o procedimento que torna o corpo um objeto de conhecimento manifesta mais a legitimação de uma prática do que o apuro epistemológico de um campo do saber. Tal lógica, também presente na formação da clínica anatomopatológica, explicitada em *O nascimento da clínica*, revela a tessitura política de discursos que se amparam na ideia de verdade para obter efeitos estratégicos, problema que abordaremos com um pouco mais de cuidado no terceiro capítulo quando tratarmos da inserção da ciência psiquiátrica nas instituições judiciárias.

Por ora, é válido citar brevemente o livro de 1963 porque nele Foucault demonstra que a superposição entre a doença e o corpo doente é um dado que aparece em um curto período da história da medicina (FOUCAULT, (1977, p.229). Geralmente, supõe-se que a distância entre médico e paciente tenha sido reduzida na experiência da clínica anatomopatológica, mas a análise arqueogenealógica empreendida por Foucault revela uma nova configuração dos objetos a conhecer, no modo de sua aparição, na posição do sujeito cognoscente, nos instrumentos, nas formas de registros e na conceituação considerada legítima segundo a forma de conhecimento reconhecida. É a disposição mais geral do saber que mudou, em que o jogo recíproco entre o sujeito cognoscente e os objetos a conhecer foi reorganizado. Eis os pontos essenciais dessa mudança: análise que revela as diferenças entre morbidades com sintomas assemelhados e identidade entre morbidades sem relação sintomática, a demarcação do ponto fixo – local da lesão – e a ênfase na anterioridade da lesão que originou a ramificação do processo patológico.

Entretanto, o elemento mais importante na reorganização epistêmica é, sem dúvida, o que diz respeito à nova concepção da morte. Antes tida como fato absoluto e, ao mesmo tempo, relativo, a morte adquire no saber anatômico um estatuto mais rigoroso. Como os cadáveres eram abertos quase que imediatamente após a morte, os limites entre os efeitos da decomposição e o desenvolvimento patológico começaram a se tornar mais definidos. Segundo Foucault, os anatomistas desejavam até mesmo distinguir a patologia dos fenômenos que antecedem a morte, isto é, distinguir o desenvolvimento cronológico da doença do processo orgânico implicado

no morrer. Assim, a morte, tal como a vida, é decomposta para ser analisada. E são esses processos tomados em detalhe que deverão esclarecer os fatos orgânicos e seus distúrbios porque “a vida, a doença e a morte constituem agora uma trindade técnica e conceitual” (FOUCAULT, 1977, p. 165).

A morte deixou de ser um limite para o saber sobre o fenômeno patológico e passou a ser o espaço no qual a medicina encontra-se com sua verdade. Com isso, o filósofo pode contestar a redução positivista do corpo a um objeto sobre o qual, desde sempre, a doença poderia ser lida porque, segundo sua análise, a transformação do homem em objeto de conhecimento requereu a convocação de uma espécie de corporeidade mais fundamental cujo aparecimento vincula-se ao descentramento do sujeito no pensamento ocidental. De modo semelhante, a aquisição de um corpo próprio pelo sujeito moderno não é resultado da reconquista de uma relação originária a si mesmo, mas de um enraizamento das formas de objetivação do homem na experiência do corpo vivo. Assim, a experiência do corpo próprio e a objetificação do homem a partir da recuperação científica de seu corpo formam o verso e o reverso da mesma configuração histórica que é a aquela que encena sua dominação.

1.3 A REPERCUSSÃO NA IMPRENSA

Trata-se de duas notas publicadas em dois jornais distintos, com três dias de diferença. A primeira nota atribui o equívoco em torno da identidade de Herculine ao seu caráter inocente e à formação cristã que a impediu de se conscientizar de sua própria verdade. Porém, uma circunstância casual a fez duvidar de si mesma, fazendo-a vacilar entre a razão e a força irrefreável dos sentimentos. O impasse foi solucionado pela ciência que indicou erro na designação do sexo da jovem porque ela era um rapaz.

A segunda matéria destaca a estranha metamorfose de uma professora estimada por seu caráter e pelos atributos intelectuais que apareceu repentinamente na igreja trajada como um homem. Incidente menor que, entretanto, causou certa comoção porque alguns moradores se dispuseram a espalhar a notícia com presteza. Infelizmente, conforme o texto, muitos se dedicam a alimentar boatos indecorosos que certamente repulsariam pessoas de bem. Sendo assim, para evitar maledicência, o jornal esclarece que o caso em questão se referia a um erro na designação sexual que perdurou excessivamente em função do caráter pio da pessoa em questão. Apesar da honrosa ignorância, o desenrolar da vida irremediavelmente inseriu dúvidas no espírito da jovem. A partir do momento em que se identificou o erro, medidas cabíveis foram

tomadas. A nota se encerra com a recomendação de não mais se falar a respeito da professora cuja existência foi anulada, mas sim do jovem compatriota que apareceu em seu lugar e a quem se deve manifestar estima e solidariedade.

A perturbação causada pela mudança de estado civil de uma jovem em função de equívoco ou impossibilidade de definir seu pertencimento ao sexo masculino ou ao sexo feminino é objeto de inquietação social que não passou despercebida pela imprensa local. Contudo, a indefinição que suscita curiosidade não deve perdurar, tanto que rapidamente explicações foram elencadas para dirimir a confusão em torno da designação do verdadeiro sexo de Herculine. Porém, diante da insuficiência presente nas hipóteses aventadas para debelar o incômodo causado por uma existência que não se presta a definições estanques, propõe-se a destruição simbólica da vida que não cabe nas balizas do que se considera normal.

A imprensa da época transforma a fofoca em visão oficial. Contudo, não basta relatar detalhes que excitam a curiosidade do leitor. É necessário apresentar uma análise do que aconteceu, buscar as causas e, principalmente, apaziguar os ânimos porque, embora algo excepcional tenha ocorrido, a vida precisa seguir seu curso banal.

1.4 OS DOCUMENTOS OFICIAIS

Na seção intitulada "Documentos" há sete escritos entre os quais duas declarações, quatro correspondências e o registro de nascimento de Adelaide Herculine Barbin. Os primeiros documentos constantes do dossiê são duas declarações. Na primeira, o prefeito da cidade de La Rochelle certifica Herculine Barbin acerca de sua formação pedagógica e também a declara "íntegra em seus costumes e digna, por sua moral" (FOUCAULT, 1982, p. 135) apta a exercer seu ofício. A segunda foi redigida pelo pároco da cidade, padre Guilbaud, que também considera o comportamento da jovem absolutamente exemplar.

As quatro correspondências tratam da necessidade de bolsa de estudos para que Herculine pudesse dar continuidade aos estudos. Seu caso exigia mais do que recomendações morais porque ela, de fato, precisava de apoio financeiro, o que foi providenciado após pedido por escrito feito pela Irmã Marie Augustine ao Senhor Inspetor que prometeu atender a solicitação da religiosa. Inclusive a jovem escreveu a ele para agradecer sua benevolência, demonstrar suas aptidões, mas também pedir que a nomeação ocorresse em determinada data. Apesar da promessa, aparentemente o pedido demorou a ser atendido porque a Irmã Marie

Augustine teve de reforçar a solicitação, destacando que o Sr. Inspetor já pudera comprovar a capacidade da candidata (FOUCAUL, 1982, p. 138).

O último documento é uma certidão de nascimento. Nele consta que no mês de novembro de 1868, por volta das três horas da tarde, o pai de Herculine compareceu diante do prefeito da cidade de Saint-Jean d'Angely com sua filha Herculine nos braços. Ele estava acompanhado do sogro e de um irmão três anos mais velho que ele. O documento relata que a menina é fruto de relação legítima entre Jean Barbin e Adelaide Destouches, um casal simples que vive do ofício do marido que é vendedor de tamancos, assim como o avô materno de Herculine. No dia 22 de junho de 1860 o registro de nascimento da jovem foi retificado em virtude de uma decisão do tribunal civil de Saint-Jean d'Angely. Segundo o veredicto, a criança mencionada na certidão deve ser designada como pertencente ao sexo masculino e o nome Abel deve tomar o lugar de Adelaide Herculine.

Num primeiro olhar, percebe-se facilmente que os textos reunidos nesta seção visam estabelecer a legitimidade, atestar a conduta moral e pleitear benesses em função do valor provado por uma pessoa. A palavra das autoridades reconhecidas tem o poder de facilitar ou dificultar a vida daquele que é objeto do discurso de terceiros. Nessa espécie de julgamento social, a ré tem a vantagem de recorrer a certas qualidades no trato pessoal que podem tornar sua trajetória menos penosa.

No entanto, a decisão judicial que retifica a certidão de nascimento de Herculine em apenas um detalhe, a mudança de sexo, além de provocar uma mudança radical na vida da jovem, faz a palavra e a fiança das autoridades girar em falso. Isto é, todo um jogo social de provas, contraprovas, competência e exercício de poder é contestado por um dado anatômico que se mostrou imperceptível por vinte e dois anos. A suposta descoberta da verdade elementar da hermafrodita promove mudanças em seu presente e em seu futuro, mas, de alguma forma, reconfigura seu passado na medida em que anula a percepção, a avaliação e a memória da própria Herculine e de quem conviveu com ela.

Trata-se sobretudo do assoreamento do testemunho de boa-fé em virtude da súbita revelação de um dado anatômico. O laço social paulatinamente construído nas relações cotidianas e no jogo dos favores é desatado porque um elemento orgânico é alçado à condição de repositório da verdade.

1.5 A NOVELA DE OSCAR PANIZZA

Um escândalo no convento é uma novela que se passa num internato voltado para a formação de jovens provenientes de famílias camponesas detentoras de bens, mas ainda em busca de distinção social.

A trama se desenrola em torno de cinco personagens. O primeiro deles é o abade de Rochechouart que dirige o convento. Trata-se de um homem culto e reservado, cuja única paixão permitida é o apreço pela leitura, embora sem aprofundamento ou comprometimento, visto que ao começar um livro, logo o abandona para iniciar outro. Notadamente, não busca fundamentar seu conhecimento das coisas terrenas ou divinas porque na verdade aprecia leituras de cunho sensual e até mesmo erótico.

A gestão do internato é dividida com Madame Vrémy, também chamada de Superiora, uma mulher madura, altiva e pia, ainda que nem sempre se dedique com afinco aos deveres religiosos porque raramente está presente na reza matinal ou nos estudos coletivos da bíblia.

A sobrinha da Superiora, Henriette, impressiona pela beleza e pela personalidade forte, além de usar seu parentesco com a diretora para gozar de certos privilégios entre as moças que estudam no convento. Seu único incômodo se materializa na figura da Primeira Irmã, professora mais importante e a segunda dama do convento, que vigia a tudo e a todos com seus olhos perspicazes.

Henriette é muito próxima de Alexina Besnard, moça de origem extremamente humilde cujos dotes intelectuais são tão impressionantes quanto a estranheza de sua aparência. Ela é grande, esbelta e lépida. Dona de feições duras e uma voz que alterna sons graves e agudos, mas que magnetiza qualquer audiência com o poder de sua oratória. Apesar das diferenças, Henriette e Alexina foram se tornando praticamente inseparáveis.

Numa manhã aparentemente comum ocorreu um incidente notável. Enquanto o abade se entretinha com suas leituras de Ligouri e a Superiora estava distraída com seus cigarros e os romances encomendados de Paris, praticamente todas as sessenta jovens do internato se espremeram no corredor em frente aos aposentos do monsieur para cobrar providências. Isso porque elas acabaram de flagrar Henriette e Alexina dormindo juntas na mesma cama, praticamente nuas e com os corpos entrelaçados.

O religioso pediu explicações à Primeira, normalmente incumbida de disciplinar as moças que ainda não conseguem conter arroubos emocionais. Ela, não sem antes adotar tom e gesto exagerado, disse que Alexina e Henriette não participaram da missa matinal nem dos compromissos coletivos. Quando foram procurá-las pela casa, acabaram por descobri-las na cama de Alexina.

Ao notar o burburinho, Madame de Vrémy surgiu no quarto do abade e logo cobrou a Primeira acerca da algazarra. Ela estava exposta por causa do parentesco com Henriette e sabia que a Primeira exploraria o incidente para macular sua autoridade.

De certa forma o abade se sentiu aliviado quando viu que a Superiora tomou as rédeas da situação e, por enquanto, ele não teria que se pronunciar. Para Madame de Vrémy, o incidente decorria de alguma negligência da Primeira porque cabia a ela controlar e orientar o comportamento das jovens sob seus cuidados. Se o abade não tivesse intervindo, a Superiora teria mandado sua rival de bom grado para outro convento. Entretanto, Monsieur considerava a si mesmo e Madame diretamente responsáveis pelo incidente porque comumente se furtavam às obrigações religiosas para se dedicarem a deleites pessoais. De toda forma, naquele momento ele estava mais interessado em saber o que de fato havia ocorrido entre as jovens flagradas em ato suspeito. Sua curiosidade intelectual se indagava a respeito da natureza do contato entre elas e se aquele tipo de comportamento era comum em instituições religiosas como a que ele dirigia.

Quando a situação se acalmou, o Abade buscou se informar em seus compêndios morais e teológicos acerca dos vocábulos “Sapho” e “Lesbos”. Porém, como não encontrou o que procurava, passou a ler um artigo sobre “Tribadismo”.

Aparentemente as mocinhas do internato não estavam satisfeitas com as providências tomadas e se dirigiram para os aposentos do Abade para fornecer mais detalhes e, quem sabe, incitar uma atitude mais firme da autoridade presente. Os pormenores, na maior parte, diziam respeito ao aspecto estranho de Alexina que não usava calcinhas, tinha o corpo peludo como o de um diabo e se comportava lascivamente com Henriette.

Embora Madame de Vrémy tenha tentado apaziguar a situação e reduzi-la a um caso de indisciplina, o abade resolveu se reunir com ela e com a Primeira para refletir acerca de uma solução para o imbróglio. O diálogo entre eles assumiu uma forma bastante semelhante ao que comumente se percebe durante o exercício do sacramento da confissão no qual se busca tatear as sensações, as atitudes e os pensamentos para separar o que pertence ao âmbito das responsabilidades humanas do que é fruto de influência diabólica.

Sabendo-se em risco, Alexina recorre a um último stratagem. Ela vai até o quarto do abade para revelar que sente um amor intenso, puro e verdadeiro por Henriette. Porém, seu sentimento é genuinamente santo porque proveniente de admiração espiritual. Com efeito, o amor entre as duas decorria de um encontro de almas.

Assim que Alexina deixou os aposentos, a Primeira apareceu com um conjunto de cartas trocadas pelas jovens que supostamente provavam as intenções pecaminosas de Alexina.

Não houve como conter o escândalo e então Henriette foi enviada ao cura do vilarejo. A criadagem se encarregou de aumentar e espalhar boatos acerca da presença de um ícubo no internato que chegara a violar a sobrinha da Superiora.

Logo em seguida um médico se apresentou no convento com o intuito de, munido de seu saber, resolver o mistério que preocupava, mas também excitava a cidade. O médico examinou Alexina e no dia seguinte enviou relatório completo para o abade. O documento discorre a respeito dos mínimos detalhes acerca do corpo de Alexina que levaram o médico a concluir que ela era de fato um homem. É notória a semelhança entre o relatório ficcional e aquele que foi produzido por Chesnet após examinar Herculine.

Dado o veredicto, Alexina foi encaminhada aos seus pais, bem como solicitou-se mudança imediata em seu estado civil. Henriette e sua tia deixaram o convento e a Primeira foi promovida ao cargo de diretora do convento.

Primeiramente, impressionam o tom deliberadamente jocoso, o recurso a vocabulário baixo, a ambientação lúgubre e a composição dos personagens sem absolutamente nenhuma sutileza, visto que eles estão entregues aos próprios vícios ou mergulhados numa espécie de boçalidade ofensiva. A narrativa se desenrola como um grande e tedioso baile de máscaras em que a mentira e a intriga são convidadas de honra, embora não haja sequer traço de mistério ou ambiguidade. Tudo é comunicado ao leitor sem rodeios e, se possível, reiteradas vezes.

O prenome Alexina não nos permite driblar o fato de que a novela se baseou na tragédia de Herculine. No entanto, pouco ou quase nada resta dela ali porque a Alexina de Panizza é um personagem sem contradições, mistérios ou zonas cinzentas. Ela é rude, crua, direta, repulsiva em sua caracterização sem nuances. A história factual serviu apenas para dar ares verossímeis ao jogo lascivo e proibido que se desenrola num convento insignificante.

Digamos também sem rodeios: trata-se de explorar a depravação como espetáculo para as massas. Como veremos no terceiro capítulo que discorre a respeito da genealogia do indivíduo anormal, a exposição de aberrações que ao mesmo tempo entretém e educa o público ao convergir uma forma de apelo estético e uma função social. Nesse sentido, Jean-Jacques Courtine (2011, p. 256-260) assinala a curiosa disposição da sensibilidade do século XIX ao prazer mórbido proporcionado pelo que se denomina "show de horrores" no qual em meados dos anos 1890, por toda a Europa, é possível divertir-se com um sem número de atrações que vão desde deformações horripilantes, seres híbridos, ilusões de ótica até a exibição de condutas abjetas. Todavia, o entretenimento é acompanhado de uma ameaça implícita na medida em que

as esquisitices e as deformações são associadas a condutas desviantes ou corruptas como a promiscuidade sexual, a negligência religiosa e a disposição aos vícios.

Destarte, deleite e medo formam uma estratégia moral bastante eficaz para o controle social, ainda mais quando estão integrados a um estilo de literatura, do qual a novela de Panizza é um belo exemplo, em que as características formais da obra intensificam os efeitos de seu conteúdo sobre o público-alvo. Se levarmos em consideração a intenção de cativar o leitor, então poderemos compreender a função do humor infantil, da construção rasa dos personagens e da falta de sutileza porque tais características envolvem o leitor num clima permissivo que o prepara para ser tomado pelo horror diante da degeneração que o fará recuar diante das tentações.

Por fim, a novela satírica exemplifica a construção estética de um olhar ou de uma sensibilidade acerca da anormalidade com finalidade de administração do social. Trata-se de um conjunto de dispositivos imagéticos, estruturais e discursivos nos quais o desviante, o diferente e o repulsivo são exibidos de forma detalhadamente refletida para incitar sensações e impressões vivazes numa massa que precisa ser educada.

Mais de uma Herculine pulula dos enunciados que tentam explicá-la, qualificá-la e defini-la. É impossível classificá-la porque ela é simultaneamente um monstro, um ser híbrido, a mistura inextricável entre masculino e feminino, a morada de um enlevo espiritual ou ainda brecha para manifestações demoníacas. Cada discurso que se fez a propósito da jovem hermafrodita apresenta traços de sua existência que, considerados em conjunto, dificilmente se reuniram num amálgama coeso e coerente. Muito pelo contrário. Herculine não cessa de se multiplicar nas diferentes ordens discursivas em que surge como objeto de investigação e em sua própria experiência de carregar um corpo plural que nos são comunicadas apesar e até mesmo através dos dispositivos normalizadores.

Ainda que os temas e problemas evocados pelo conjunto de textos presentes na publicação a respeito de Herculine Barbin se vinculem a indagações que se situam num registro discursivo, epistemológico e estético, a tragédia da hermafrodita manifesta sobretudo o caráter grave e complexo do investimento político nos corpos dos indivíduos porque ao se deparar com os dispositivos de normalização sua vida foi completamente mudada. A ela falta um sexo verdadeiro que estabeleça uma identidade una, distinguível e perfeitamente limada do que possa deturpar, turvar ou confundir o reconhecimento social. Isso tudo se revela no encontro da jovem com saberes e instituições que zelam para que os indivíduos e seus corpos sejam devidamente separados, hierarquizados e classificados conforme o crivo da norma. Tal análise se constrói

sobre a trama conceitual genealógica que caracteriza as pesquisas realizadas por Foucault a partir da década de 1970. Percorramos então os fios que se entrelaçam para formar o tecido genealógico do qual emerge uma questão sobre o corpo que Herculine desembaraça na medida em que representa a multiplicidade que é necessariamente rejeitada para que a identidade enquanto figura coesa, coerente e unívoca seja produzida.

2 GENEALOGIA E A QUESTÃO DO CORPO

Para Michel Foucault o indivíduo é resultado do investimento político nos corpos. De saída, essa afirmação apresenta três proposições que requerem atenção: 1) a historicidade da individualidade, 2) a produtividade do poder e 3) o corpo como âmbito de investimento político. Trata-se de problemas suscitados pela perspectiva genealógica que passou a orientar as análises do filósofo nas quais visa a reconstituir a emergência das positivities por meio de um olhar retrospectivo estruturado pelas noções de descontinuidade, de acaso e de materialidade.

A pesquisa genealógica permite descortinar o conjunto de elementos que se relacionam segundo determinada finalidade em um processo por meio do qual os objetos serão produzidos e reinsertos na rede que os forjou. De acordo com essa premissa, as relações mantidas entre elementos heterogêneos vão produzir aquilo sobre o que posteriormente atuarão. É o caso do corpo que será ao mesmo tempo efeito das relações de poder e âmbito de investimento político. Sendo assim, o objetivo deste capítulo é discorrer a respeito do vínculo entre poder e materialidade que decorre da perspectiva política relacional presente no pensamento foucaultiano, cujo efeito mais importante é a produção do indivíduo. Em outras palavras, queremos saber que concepção de poder e de corpo estão em operação quando se pensa na emergência histórica das individualidades.

2.1 MATERIALIDADE E PODER

Na aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970, Foucault (2005) anuncia a reformulação de suas pesquisas em decorrência da necessidade de assinalar e analisar as condições de possibilidade de aparecimento dos discursos. Segundo o filósofo, não é todo mundo que está autorizado a falar nem se pode dizer tudo. Há, pois, todo um regime que orienta, controla e incita o ato da enunciação. Esse regime estabelece a forma, os conteúdos e o sujeito da enunciação de tal modo que a pronúncia de um determinado discurso remete ao âmbito do verdadeiro - no sentido nietzschiano de algo que se impõe a partir do embate de interesses, isto é, remete àquilo que decorre do exercício de poder (NIETZSCHE, 1998).

Para fazer aparecer a arbitrariedade dos procedimentos que controlam os discursos, cabe considerar quatro princípios, sendo eles a inversão, a descontinuidade, a especificidade e

a exterioridade. O primeiro se refere a substituição da pesquisa de origem pela análise de um determinado modo de existência, de um determinado modo de funcionamento e de uma determinada finalidade. Em vez de se buscar a autoria, as filiações epistemológicas e o grau de verificação, busca-se analisar justamente a constituição dessas categorias as quais delimitam um discurso e o tornam singular.

A segunda proposição desata a fantasia de que todos os discursos se articulam porque emanam de um solo comum. Diferentemente, os discursos devem ser analisados como práticas descontínuas, o que, conforme o terceiro princípio, descortina sua capacidade inaugural, de instituir o novo, na medida em que o discurso não se limita a realizar materialmente o que estaria implicado numa dimensão elementar ou pré-discursiva. Cada discurso, com efeito, se vincula a outras instâncias e outros discursos, mas se mantém independente porque possui atributos próprios e finalidades específicas.

Por fim, o último princípio, a exterioridade, convoca a saltar do discurso para as condições que o tornam possível. O deslocamento é um princípio de investigação que toma o discurso como ponto de partida e se dirige para seu exterior, para seu uso institucional, para os efeitos econômicos aos quais está vinculado e para o âmbito das relações que o promovem.

Pode-se dizer que os quatro princípios delineiam o discurso como um acontecimento que, apesar de não ser matéria nem substância, se efetivará na materialidade. Nesta, o acontecimento se manifestará por meio do recorte, da reunião, da seleção e da hierarquização de seus atributos a ponto de se poder dizer que o acontecimento encarna nas coisas, faz valer um “materialismo do incorporal” (FOUCAULT, 2005, p. 58) porque o acontecimento consiste “na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais, não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material” (ibidem, p. 57-58).

Convém esclarecer a noção de acontecimento com a qual Foucault trabalha em *A ordem do discurso* e que é fundamental para o desenvolvimento da presente tese. Judith Revel (2005) assinala que há três usos do termo acontecimento em Foucault. O primeiro uso aparece nos trabalhos arqueológicos nos quais o filósofo recorre à noção de acontecimento para se referir a algo estabelecido e previamente definido em relação ao qual as análises históricas não passam de descrições que desprezam os elementos, as práticas e os discursos cuja convergência e atuação em rede formam as condições de possibilidade de sua concretização. Nesse sentido, considerar a internação dos loucos como consequência incontornável em função dos arroubos

e da perda de contato com a realidade manifestos pelos insanos é tratar o internamento como um acontecimento.

Na sequência do percurso foucaultiano, na fase genealógica, o termo acontecimento aparece como “cristalização de determinações históricas complexas” (REVEL, 2005, p. 13) que se opõe à ideia de estrutura. Quer dizer, diferentemente de considerar o acontecimento um fator necessariamente presente, embora arbitrário, o acontecimento será concebido como contingente e específico pela análise genealógica que propõe a reconstituição de sua emergência a partir da decisão metodológica de romper com o que é reputado como evidente. Assim, o filósofo vai chamar de *acontecimentalização* o procedimento de análise que multiplica as causas que estão em operação na constituição dos acontecimentos, que decompõe os elementos presentes em seu processo de realização e que considera diversas formas de relação e distintos domínios de referência, bem como as exigências que lhes são próprias (FOUCAULT, 1994c, p. 24).

O terceiro registro do termo acontecimento se refere ao questionamento crítico de quem somos e do contexto ao qual somos vinculados para saber o que nos caracteriza e o que nos difere, de modo que seja possível considerar nossa experiência singular em relação à experiência dos que nos precederam. Trata-se da busca por traços da “ruptura acontecimental” (REVEL, 2005, p. 15) no bojo da indagação acerca do que define nossa atualidade.

Convém salientar que a interrogação da atualidade reinscreve a questão kantiana acerca da *Aufklärung* no pensamento foucaultiano por meio da problematização do vínculo entre razão e história. Isso significa que, segundo Frédéric Gros (1995), a tarefa de diagnosticar o presente introduz o evento histórico no cerne do pensamento filosófico o qual, a partir desse gesto, não se restringirá mais ao estudo dos fundamentos metafísicos ou das verdades eternas. Isto é, interrogar a atualidade se opõe, e nessa oposição assume suas próprias coordenadas, ao empreendimento de totalização dos saberes e de busca das estruturas imutáveis do real.

A ruptura promovida pela questão kantiana a respeito do período histórico que elevou a razão a seu estado maior é interpretada por Foucault no texto *O que são as Luzes?*⁵ como a assunção do liame interior entre filosofia e história na medida em que “a história não é mais para a filosofia *objeto de reflexão*, mas antes um *modo de ser*”⁶ (GROS, 1995, p. 10, tradução nossa, grifos do autor).

⁵ Brevemente, *Qu’ est-ce que les Lumières?* é o título original do texto em que Foucault discute a questão que Kant se coloca a respeito do que caracteriza e distingue a atualidade da qual faz parte. Ocorre que essa interrogação não vai se apresentar como comparação entre períodos históricos diferentes, mas especificamente como problematização que se dirige ao interior da própria atualidade para delinear seus contornos. Cf. FOUCAULT, M. Dits et écrits, tome IV, 1994c, p. 679-688.

⁶ No original: “L’histoire, ce n’est plus pour la philosophie un objet de réflexion, mais un mode d’être”.

Porém, submeter a razão ao crivo crítico da história não resulta no privilégio do irracionalismo ou no recurso ao domínio instintual. Antes, Foucault, inspirado em Nietzsche, recorre à distinção entre razão e racionalidades – ou os diferentes modos de articulação de saberes e poderes vigentes em determinado contexto histórico - para em seguida opor à unidade fabulosa da razão a irreduzível multiplicidade das racionalidades banais. Assim, ao historicizar a razão por meio da análise das racionalidades constituídas no jogo recíproco entre saber e poder, a filosofia assume a forma de uma ontologia do presente em que o problema de saber quem somos em nossa atualidade funda a possibilidade de nos transformarmos. Mudança que se passa num registro ético. Para Gros, a filosofia como atitude ética interroga o presente para nele discernir a historicidade de nosso ser e, diante do caráter não necessário das condições que promovem a emergência do que somos, convoca nossa liberdade para nos engajarmos racionalmente na construção de outras possibilidades de vida.

Em suma, acontecimento aparece na obra foucaultiana como fato, como procedimento analítico e como problematização ética. O sentido de acontecimento que precisamos reter é aquele que propõe a ruptura com o que é dado como evidente, natural ou necessário e, dessa maneira, inquirir sua historicidade sem que a tessitura real do que é problematizado se perca em proposições especulativas, pois, como vimos, o acontecimento se efetiva na materialidade das coisas.

Após esclarecer a noção de acontecimento em uso na genealogia, voltemos a discorrer acerca das características da investigação genealógica. Na aula inaugural, Foucault divide os quatro princípios metodológicos em dois tipos de pesquisa. O primeiro princípio, a inversão, pertence à investigação crítica que tratará das formas de exclusão, de limitação e de apropriação discursiva. A esse conjunto o autor associa seu trabalho acerca da história da loucura e suas pesquisas iniciais a respeito da prática confessional em que a interdição de certos temas é paulatinamente substituída por um regime de enunciação que os convoca da maneira mais explícita. É um procedimento que se orienta pelo gesto do corte, pelo impedimento, pela censura e que orbita, portanto, no âmbito da negatividade. Distintamente, os outros três princípios – descontinuidade, especificidade e exterioridade – fundamentam a pesquisa genealógica que visa a formação efetiva dos discursos, ao que se pode chamar de sua positividade. Quer dizer, o trabalho que Foucault pretendia dali em diante não era exclusivamente genealógico, mas sim arqueogenealógico. De fato, ele diz que essas duas tarefas – a crítica e a genealógica – não deixam de estar presentes numa investigação que pretende

tomar os discursos como acontecimentos, interrogar nossa vontade de verdade e se colocar nos limites de nossa própria racionalidade (FOUCAULT, 2005, p. 60).

O filósofo também afirma que o acontecimento e a série, bem como todo o conjunto de noções que se vinculam a eles, adquiriram importância com o trabalho efetivo dos historiadores e que este se opõe a certa tradição que não prescinde da consciência e da continuidade como seus vetores. Esse comentário breve não foi desenvolvido durante a aula. O esclarecimento é, com efeito, enfrentado no texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, publicado em 1971, em que, além de explicitar o que vem a ser a realização de uma história efetiva, Foucault retoma os temas do acaso, do descontínuo e da materialidade os quais permitem liberar o pensamento das armadilhas do sujeito fundante, da experiência originária e da mediação universal.

De acordo com Foucault (2018), a genealogia requer um trabalho meticuloso, demorado, muitas vezes reiniciado porque é preciso marcar a singularidade dos acontecimentos a partir da difícil distinção do que é múltiplo e contraditório, mas é aparentemente contínuo ou homogêneo. Ela também se refere ao processo de colher a diferença naquilo que é tido como invariável ou natural como, por exemplo, os sentimentos, a consciência, os valores e o corpo.

No entanto, embora se dirija ao passado, a genealogia recusa a busca da origem. Segundo Foucault, em Nietzsche o termo *Herkunft* é por vezes utilizado em contraposição a *Ursprung* quando o filósofo alemão quer distinguir a pesquisa que se guia pela ideia de fundamento originário (*Ursprung*) - que pretende alcançar a essência exata das coisas, sua forma primeva e pura, seu núcleo indivisível, “sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma” (FOUCAULT, 2018, p. 58) - da pesquisa que desconstrói os fundamentos (*Herkunft*) ao demonstrar seu caráter artificial e que descarta a identidade para fazer aparecer a confusão dos múltiplos elementos reunidos pela ação do acaso. A pesquisa da origem se pretende solene porque promete um reencontro com a verdade enquanto a genealogia vasculha os meandros e revolve o pó dos cantos escuros. O que pode fazer o genealogista além de rir diante da busca por um fundamento originário, visto que a verdade é apenas um erro que se tornou irrefutável porque perdurou no tempo (ibidem, p. 60)?

Assim, a história efetiva – *Wirkliche Historie* – reabre o sentido histórico para o inesperado do devir, subtraindo-o da tradição racionalista ou teleológica. Não há ponto de partida nem de chegada. A distinção fica ainda mais clara quando nos atemos a duas noções que comumente são traduzidas pelo mesmo vocábulo, mas cuja apreensão cuidadosa confere precisão ao que Foucault se propõe a demonstrar. São elas as noções de *Herkunft* e *Entstehung*,

proveniência e emergência respectivamente, que devem estar em operação no trabalho histórico efetivo

A proveniência – *Herkunft* – refere-se ao “antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza” (FOUCAULT, 2018, p. 61-62). Mas, longe de estabelecer a unidade, a homogeneidade ou a pureza de algo, cabe, pois, “descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais” (ibidem, p. 62) para “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria” (ibid., p. 63). A análise da *Herkunft* pretende desembaraçar os fios que entrelaçam o que é diverso, mas cuja reunião perdura tanto que seu caráter distinto foi se apagando em proveito da ideia de que há uma essência imaculada.

O segundo termo, *Entstehung*, é a emergência ou surgimento de algo em virtude de um determinado estado de forças. Ela é o espaço, a distância que separa e ao mesmo vincula os atores na cena do teatro histórico em que cada uma das partes se esforça para se apropriar do roteiro e conduzir a trama de modo que a favoreça. A emergência remete à possibilidade de perceber e reconhecer o arranjo ou rearranjo dos atores em disputa e, portanto, flagrar o nascimento de uma nova configuração.

Como havíamos visto na aula inaugural, o historiador efetivo vai descobrir no corpo a tessitura dos acontecimentos. Em *Nietzsche, a genealogia e a história* o papel do corpo é ainda mais relevante porque o corpo é definido como lugar da proveniência, nele estão emaranhados os elementos heterogêneos aleatoriamente unidos e dotados de sentido segundo as circunstâncias que lhes são atuais e nele está marcada a trajetória hesitante, a errância dos equívocos, a perplexidade do acidente. O corpo, cito Foucault, é “superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização” (ibid., p. 65). E ainda: “é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências” (ibid., p. 72).

Os dois excertos citados acima apresentam dois aspectos que requerem atenção. Primeiramente, apesar de a palavra inscrição poder nos conduzir para um entendimento do corpo como instância anterior ao processo histórico, como já alertou Judith Butler⁷, logo na

⁷ Judith Butler assinala o paradoxo existente na concepção de corpo presente no ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história” e indica que ela reinsere um modelo jurídico de poder na genealogia foucaultiana, o que poderia comprometer o programa político do filósofo francês. Para ela, considerar o corpo como uma “superfície e o lugar de forças subterrâneas que são, com efeito, reprimidas e transmutadas por um mecanismo de construção cultural

sequência a definição ressalta o aspecto dinâmico do corpo porque em constante mudança provocada justamente pelo encontro do corpo com os acontecimentos. Entretanto, eis o segundo aspecto, a matéria não recebe passivamente o efeito do processo histórico, pois não há simples acúmulo e soma dos eventos, o corpo segue sua pulverização, ele é construído e destruído por aquilo que o afeta e retém parte dos eventos e de sua improvável combinação. Assim, o Eu é confrontado em sua unidade por aquilo que persiste no corpo como memória da diferença que é rejeitada para que o sujeito ostente uma identidade coesa, coerente e unívoca. Essa interpretação ecoa na apreciação de alguns comentadores. Para Potte-Boneville (2012, p. 95), a formação do indivíduo moderno constitui um processo histórico e político de investimento sobre os corpos por meio da redução do que é múltiplo em elemento unitário. Segundo Albuquerque Junior (2009, p. 97-98), a noção de identidade está diretamente relacionada à dissolução do que é equívoco, misterioso, informe e ambíguo para que se possa controlar e adestrar os indivíduos.

É, pois, contra a máquina de individualização que Foucault dirá: “a história será ‘efetiva à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo.” (FOUCAULT, 2018, p. 72). Se a genealogia se propõe a reintroduzir o descontínuo em nosso ser, significa que esse aspecto foi negado, disfarçado ou tolhido e então ela visa a desarticular a unidade que recobre o corpo ao enfatizar seu caráter múltiplo. Lembremos que o corpo de Herculine não se encaixa na demanda por um sexo verdadeiro no qual deve haver identidade e reciprocidade entre a conformação orgânica e o papel de gênero socialmente definido. É um corpo que se mantém plural, indefinido, em constante deslocamento. É um corpo que recusa a fixação.

Note-se que a ideia de que os corpos constituem espaços móveis, cuja localização muitas vezes é equívoca aparece cedo na obra foucaultiana. É o que vemos nas conferências *O corpo utópico* e *As heterotopias*, proferidas em dezembro de 1967, que estavam inéditas até há pouco tempo. As duas conferências apresentam indagações a respeito de topologia e de espacialidade das quais podemos derivar consequências políticas.

Na primeira conferência, *O corpo utópico*, Foucault inicialmente destaca o caráter duplo do corpo que é ao mesmo tempo uma presença inelutável – lugar de existência do sujeito a ponto de este não poder ser sem seu corpo – e também o cerne das ideias utópicas na medida

externo a este corpo” (BUTLER, 1989, p. 602) equivale a concepção do poder como força repressora que atua através da negação, do confisco e da censura. (Cf. BUTLER, 1989, p. 601-607).

em que elas surgem como formas de contestação, negação ou transgressão da “topia implacável” (FOUCAULT, 2013a, p. 07) que resumiria a estrutura corporal.

A imaginação conduzida pelo sentido utópico permitiria ao indivíduo se libertar dos limites impostos pela materialidade a partir de produções artísticas e feitos culturais que são testemunhas do desejo humano de ultrapassar as fronteiras da existência concreta. Neles, ele pode voar, tornar-se invisível ou indestrutível. Ele pode impedir a passagem do tempo ao fazer a juventude durar para sempre na figura da múmia. Porém, a melhor maneira de apagar “a triste topologia do corpo” (ibidem, p. 09) é a invenção da alma, na qual se rebaixa o corpo a uma morada passageira. A alma é a versão apurada do ser porque virtuosa, purificada, luminosa e vivaz. Diante dela, o corpo se torna um fardo dispensável.

No entanto, o corpo e seus mistérios não são facilmente dispersados por ventos especulativos porque suas contradições intrínsecas questionam a necessidade e a efetividade do recurso à construção utópica. O corpo é em si mesmo visível e invisível, aberto e fechado, leve como uma pena quando se goza de saúde, mas pesado como concreto quando prostrado por alguma doença. A vivência outra está enraizada no fato de que carregamos um corpo, de que vivemos através dele. Nosso filósofo sintetiza: “para que eu seja utopia, basta que eu seja *corpo*” (ibid., p. 11, grifo do autor). Assim, pode-se muito bem dizer que em vez de as utopias tentarem apagar o corpo, elas se inspiram nele, mimetizam suas características e são finalmente usadas contra ele. Logo, as utopias – as tentativas de se superar a presença implacável do corpo – buscam, com efeito, nos distrair do saber acerca da potência utópica do corpo, quer dizer, de sua plasticidade, de seu caráter fugidio, de sua alternância desconcertante entre presença e ausência.

De acordo com Foucault, a importância central do corpo na instauração de outros mundos na nossa realidade aparece também no papel que exerce como suporte para a linguagem do sagrado, do desejo e da alteridade quando ostenta artefatos, cores e insígnias que representam a dimensão do simbólico. No entanto, em seu interior, na própria carne, o corpo carrega a potência de se transformar no espaço do outro mundo. Nesse sentido, o filósofo cita a dança, a possessão e a doença como experiências de implosão dos limites do si mesmo a partir da ampliação da percepção corporal. Ele diz: “[...] o corpo do dançarino não é justamente um corpo dilatado segundo um espaço que lhe é ao mesmo tempo interior e exterior? E os drogados também, e os possuídos; os possuídos, cujo corpo torna-se inferno; os estigmatizados, cujo corpo torna-se sofrimento, resgate e salvação, ensanguentado paraíso”. (ibid., p. 14).

Além disso, o fato de que o corpo não se presta à fixidez perturba sua função referente porque cabe a ele situar o sujeito no mundo. É em relação a ele que as coisas se apresentam ao sujeito, é a partir dele que se define um acima, um abaixo, um perto e um distante. Entretanto, o corpo em si não está em parte alguma, ele sempre está em outro lugar. Sua dispersão é tão fundamental que apenas o cadáver e a imagem no espelho podem fixá-lo. O corpo nos liga ao mundo no qual, paradoxalmente, ele não tem lugar. Para que o corpo possa abandonar a errância que nos conduz para outros mundos é necessário que se estabilize na condição de cadáver ou na imagem especular. Para Foucault, “espelho e cadáver silenciam e serenizam, encerrando em uma clausura – que, para nós, hoje, é selada – esta grande cólera utópica que corrói e volatiliza nosso corpo a todo instante” (FOUCAULT, 2013a, p. 15). Ocorre que o cadáver e a imagem no espelho constituem espaços inalcançáveis porque apartados da experiência do corpo vivo. Logo, fixar o corpo – o que equivale impedir sua realização utópica, isto é, obliterar o constante deslizar do corpo entre aspectos contraditórios – somente é possível no momento da morte.

Sendo a morte a negação absoluta do caráter utópico do corpo, a experiência do corpo vivo remete inevitavelmente ao deslocamento incessante para um não-lugar, um espaço de não reconhecimento, de total estranheza, de encontro com a diferença. Nesse sentido, ter um corpo equivale a estar exposto e disposto à experiência da alteridade. As utopias, o cadáver e a imagem especular arrastam o corpo para outros lugares a fim de nos distrair do mistério insondável de nossa existência que é se amparar no corpo como referência soberana apesar de ele nunca estar aqui, pois a presença do corpo somente se realiza na morte, quando o sujeito já não é.

Portanto, o corpo é a abertura para o outro, para a diferença, que, apesar de tudo, carregamos conosco e sem o qual a subjetividade perde sua referência no mundo. Note-se que a indagação filosófica de Foucault na conferência *O corpo utópico* se dá no campo da negatividade porque o corpo é pensado ora como ausência (lugar sem lugar), ora como finitude (o cadáver), ora como figura inalcançável (a imagem especular). Lembremos que a ausência como dado constitutivo é intrínseca ao debate estruturalista, em que pese a adesão reticente de nosso autor ao movimento⁸. Porém, a falta aparece na reflexão acerca do corpo para tensionar

⁸ A relação de Foucault com o estruturalismo ainda é alvo de debate. No entanto, assim como sua trajetória, na qual “Foucault não cessa de evoluir, de tornar-se outro, de dissociar de sua identidade” (DROIT, 2006, p. 26), sua ligação com o estruturalismo foi marcada pela descontinuidade, alternando momentos de adesão com a busca de uma atuação singular. Contudo, admite-se que pelo menos seus livros iniciais, notadamente *História da loucura* (1961) e *As palavras e as coisas* (1966), contribuíram com a consolidação do programa estruturalista na França. Do primeiro, destaca-se a proposta foucaultiana de abordar aquilo que é relegado à marginalidade, o diferente, o outro. Porém, não se trata daquilo que está distante, mas o que é recusado em nossa própria existência. Ainda que *História da loucura* tenha impressionado a intelligentsia francesa, foi somente com o lançamento de *As palavras e as coisas* que Foucault obteve reconhecimento intelectual. Este livro representou um marco na utilização do

a acepção de que ele nos ata irremediavelmente ao mundo. Na verdade, o corpo não para de oscilar entre os registros da materialidade concreta e da construção imaginária e, portanto, seu caráter utópico reside nesse constante deslocamento.

Na segunda conferência, *As heterotopias*, Foucault busca analisar os espaços que contestam o cotidiano e a normalidade. Para tal, ele forja o conceito de heterotopia que designará lugares reais de configuração alternativa a determinadas estruturas concretas. Vale mencionar o exemplo do cemitério. Se a cidade é construída com o propósito de promover e facilitar os fluxos intrínsecos ao ritmo da vida das pessoas, a morte e seus fenômenos correlatos, que antes faziam parte da paisagem cultural, passam a representar um empecilho, uma espécie de entrave, ao desenrolar dos processos que comandam o dia a dia cidadão. É por isso que os cemitérios passaram a ser vistos como espaços excepcionais em que a morte se torna presente pela falta que impõe.

De modo semelhante funcionam as casas de tolerância e os hotéis. Nestes, a relação entre o que é permitido e o que é proibido assume nova roupagem para que o insólito, o imoral e o escracho tenham ocasião de aparecer, de ser fruído ou de ser admitido. Além das heterotopias espaciais, há também as heterotopias do tempo nas quais se procura interromper o fluxo cronológico. O que é o museu senão a tentativa de impedir o desaparecimento das coisas ou, ainda, a erupção do passado no presente? Podemos citar também as casas de repouso como heterotopias do tempo porque nelas a velhice que não tem função na ordem do capital é acolhida e, por que não dizer, impedida de provocar constrangimento.

O fato é que as heterotopias estão profundamente vinculadas aos espaços e à cronologia cotidianos. Por um lado, elas representam uma interrupção necessária da existência

método estruturalista fora do âmbito antropológico ao ressaltar o que há de descontínuo na própria racionalidade ocidental expondo, assim, sua estranheza e multiplicidade, na qual não há mais como sustentar a ideia do homem como produtor consciente de sua história. Apesar de defender a morte do homem como senhor de si e da sua história, Foucault não adota totalmente o programa estruturalista, pois privilegia o desvelamento da constituição dos saberes, ao problematizar o estatuto da verdade no pensamento ocidental. Segundo o filósofo, “não se trata de passar os universais pelo ralador da história, mas de fazer com que a história passe pelo fio de um pensamento que recusa os universais” (FOUCAULT, 2006a, p. 58). Deste modo, segundo Veyne, seria mais preciso reconhecer no trabalho foucaultiano as influências do ceticismo de Nietzsche do que o uso sistemático de uma grade de leitura, como proposto pelo programa estruturalista. Não obstante a polêmica da filiação, é no estruturalismo que a carreira de Foucault se desenrolou, seja como uma força difusora, seja como elemento distensor. Com efeito, entende-se que o afastamento das premissas estruturalistas tem início na abordagem das práticas discursivas na arqueologia do saber. A novidade reside na ampliação do objeto de análise partindo do discursivo em direção ao seu limiar, ou seja, a análise desloca-se das práticas discursivas às práticas não discursivas. Por fim, ao investigar os processos de sujeição a partir da materialidade dos corpos que se dobram ou que resistem às tentativas de dominação, Foucault se desvencilha da perspectiva estrutural ao substituir o impensado pela análise do poder que problematiza a suposição de que a modernidade ocidental está fundamentada no reino da Razão. (Cf. DOSSE, 1994a, p. 169-185 e p.367-380 e DOSSE, 1994b, p. 267-292).

ordinária para que continuemos a suportá-la e, por outro, as heterotopias denunciam a arbitrariedade da racionalidade normalizadora ao mostrar que outras formas de existências são possíveis.

As duas conferências apresentam problemas diferentes. Na primeira, Foucault afirma que o corpo é utópico porque não se presta à fixação e porque impõe, por características que lhe são intrínsecas, um constante deslizamento entre aspectos opostos, questionando de forma radical a permanência. Trata-se de uma compreensão do corpo que supõe uma falta fundamental: o corpo nunca está aqui. Na segunda, o conceito de heterotopia é fruto do pensamento que se interroga acerca da constituição das positivities, do que existe e afeta concretamente as relações entre pessoas, ideias e tecnologias políticas. Nesse sentido, o conceito de heterotopia se relaciona com espaços reais que de algum modo contestam as práticas e os valores cotidianos. Consequentemente, o corpo heterotópico contesta aquele que se considera comum ou ideal, é um corpo transpassado pela diferença.

Ora, temos dois conceitos distintos e que acenam para duas fases diferentes do pensamento foucaultiano - a arqueológica e a genealógica, embora estejam vinculados porque forjados no âmbito do que é alternativo a certa ordem. Isso fica patente no posfácio às duas conferências em que Daniel Defert, companheiro de Foucault, coloca em paralelo a recepção do conceito de heterotopia e o contexto histórico cuja apreciação em conjunto lança luz sobre o reposicionamento metodológico presente no percurso do filósofo.

Segundo Defert (2013), a primeira aparição do termo heterotopia ocorre nas primeiras páginas de *As palavras e as coisas* e é contraposto ao vocábulo utopia o qual alude a um espaço imaginário que, embora referente a algo idealizado, mantém com a linguagem relação imanente. Diferentemente, a heterotopia é associada ao que contesta a ordem na qual estão alicerçadas as coordenadas do pensamento e da linguagem. Trata-se da ruína do sentido provocada pela emergência de algo que não se inscreve no regime de relação entre os objetos e a linguagem e, portanto, habita o âmbito do impensável (DEFERT, 2013, p. 35).

De modo diverso, na conferência radiofônica *As heterotopias*, de 1966, a noção de heterotopia deixa de se vincular ao discurso e passa a se referir aos espaços, mais precisamente remete a unidades espaços-temporais que ritualizam o limite, o desvio e o corte. Apesar da abertura de uma fresta, esses contraespaços mantêm com a vida ordinária uma relação de provocação recíproca em que a existência de um sustenta e alivia a do outro.

De acordo com Defert, depois de 1970, para Foucault, a tarefa filosófica premente deixou de exclusivamente tensionar a ordem do pensamento ou se colocar na fronteira entre as

formações de saber. Dali em diante cabe, pois, descobrir e relacionar os fatores que formam as condições de possibilidade do surgimento das positivities. Nesta perspectiva metodológica, o panóptico de Bentham⁹ representa uma mudança sensível nas pesquisas foucaultianas porque a análise destrincha os objetivos e os efeitos presentes no projeto e na realização de um edifício detalhadamente planejado para submeter os indivíduos a uma vigilância ininterrupta, em que a sensação de que se é observado aumenta na mesma proporção em que não é possível saber quem vigia e quando o faz. Nesse contexto, a heterotopia reaparece sob a faceta de espaço alternativo no qual se busca um reposicionamento das forças em disputa (DEFERT, 2013, p. 45). Assim, para citarmos um exemplo, diante da visibilidade ininterrupta instituída pelo panoptismo, os dark rooms (espaços presentes em casas noturnas voltados para práticas sexuais em que os parceiros não se veem) constituem uma modalidade heterotópica.

Contudo, a proposição de pensar o poder como relação agônica entre interesses opostos que se manifestam nas práticas e nos dispositivos provocou uma resposta contundente dos interlocutores, talvez ainda influenciados pela concepção marxista do político¹⁰. Segundo a avaliação dos críticos, a análise heterotópica dos espaços supõe uma preocupação que responde à demanda do capital na medida em que configurar os espaços é promover a engrenagem da busca desenfreada pelo lucro. Por isso que, após 1968, o discurso arquitetural denuncia a racionalização espacial como uma espécie de extensão da norma capitalista porque pensar a emergência das positivities não era algo compreendido como contestação política, mas sim o oposto. Isso aparece no posfácio de Defert que salienta certo incômodo de Foucault ante as críticas formuladas por um público entusiasmado por Maio de 68¹¹ que via na indagação

⁹ O panóptico se refere à estrutura arquitetônica composta de um anel em cujo centro encontra-se uma torre, repleta de largas janelas que dão para a face interna do anel. Este é dividido em celas com duas janelas, uma voltada para o interior e outra voltada para o exterior, permitindo que a luz atinja e atravesse a cela de lado a lado. Pelo efeito de contraluz, os indivíduos presentes nas celas podem ser vistos sem interrupção por aqueles que estão na torre. Ocorre que o contrário não é possível. Assim, aqueles que estão nas celas acreditam-se constantemente vigiados, ainda que não possam comprovar a presença do vigia na torre. (Cf. FOUCAULT, 1987, p. 166).

¹⁰ O marxismo difundido nos campi de sociologia franceses decorria de variantes da ortodoxia soviética, sobretudo reformulados por experiências e líderes não alinhados com a burocracia stalinista que era alvo de forte crítica na Europa por volta dos anos 1960. Além disso, havia a influência do situacionismo que era uma vertente anárquica na qual se reunia a crítica ao Estado, à cultura de massa e à sociedade do espetáculo, cujos expoentes são Guy Debord e Raoul Vaneigem. Os situacionistas propõem o rompimento com o modo de vida burguês a partir de escolhas estéticas, indicando, assim, certa continuidade entre a ação política e a capacidade inventiva do homem (Cf. THIOLENT, 1998, p. 71-72 e LEFORT, CASTORIADIS e MORIN, 2018).

¹¹ Compreender Maio de 68 é tarefa difícil. A agitação se deu em período de estabilidade política e econômica, os revoltosos gozavam de certos privilégios e não havia programa político ou projeto de implantação de um regime alternativo. Grosso modo, a movimentação juvenil teve início no departamento de ciências sociais do campus Nanterre-La Folie em que os estudantes começaram a contestar o modelo de ensino que era, por um lado, considerado arcaico e hermético porque distante das necessidades impostas pela vida moderna e, por outro, acreditava-se que ele havia se adaptado excessivamente ao mundo burguês no qual a posse do diploma chancelava o acesso a um futuro mesquinho, limitado e opressivo. A inépcia ou até mesmo o descaso da gestão universitária

acerca dos espaços uma forma de se furtar ao tempo revolucionário, quer dizer, pensar em espaços alternativos equivalia a sustentar o sistema enquanto oposição necessária, sendo que, em tese, buscava-se um rompimento profundo com as engrenagens vigentes.

transformou a demanda libertária dos universitários em reação contra o arbítrio. Em Nanterre, quando os estudantes recusaram-se participar do ritual dos exames, a autoridade universitária ordenou o fechamento da instituição; na Sorbonne, a brutalidade das forças de segurança fez com que a luta estudantil ultrapassasse os muros universitários e alcançasse jovens secundaristas e trabalhadores ainda não completamente acostumados à vida miserável regida pelo sono, locomoção e trabalho. Acrescente-se a isso o efeito das manifestações espalhadas pelo mundo contra o imperialismo, o capitalismo e o fascismo, fazendo emergir um anseio revolucionário manifesto nas seis jornadas que culminaram na ocupação autogerida da Censier - alojamento para estudantes ingressantes da Sorbonne. Ao se expandir, o movimento angariou apoio e interesse de grupos politizados que o haviam rechaçado na primeira hora, porém ao atingir o meio operário e ali se adaptar a outros interesses, a cartilha sindical e partidária logrou restabelecimento e os acordos firmados no dia 27 de maio entre o governo, o patronato e os representantes dos trabalhadores, na Rue Grenelle, puseram fim às paralisações. De saída, o conceito de revolução é o termo que perpassa as análises no que os eventos se afastam ou se aproximam dele tanto numa perspectiva histórica quanto numa visada teórica. Ocorre que o vocabulário da luta de classes foi convocado por um movimento formado por jovens que estavam sendo preparados para assumir posição de destaque na sociedade e cujos anseios não encontraram eco na classe trabalhadora muito mais propensa a negociar termos de participação na sociedade de consumo do que a convulsionar seus fundamentos. Isto é, a revolução não veio e de certo modo não poderia vir. O vazio da revolução que não veio despertou críticas mais severas que associaram o Maio francês ao prenúncio do individualismo hedonista fundamental para a despolitização da social e cada vez maior submissão ao sistema técnico-burocrático. Para Renaut e Ferry, numa pretensa interpretação objetiva do pensamento estruturalista (CARDOSO, 1989, p. 237), o anti-humanismo, o qual é capitaneado por Foucault, Lacan, Bourdieu e Derrida, por volta de 1968, explica o caráter nihilista do acontecimento. Aparentemente, a contestação de Maio se apresentou como uma revolta dos indivíduos contra um sistema que negava sua subjetividade. No entanto, a individualidade foi contraposta à universalidade das normas, à atribuição de sentido e à consciência sintética, resultando na dissolução do eu como vontade autônoma. Os autores constroem seu argumento a partir da elaboração do tipo ideal referente ao pensamento 68 e do tipo que representa o campo interpretativo de Maio. O primeiro se caracterizaria pela dissolução da ideia de verdade, historicização das categorias e o rompimento com a tradição filosófica de Platão a Hegel, da qual emerge uma crítica radical da subjetividade que já não repousa sobre o solo firme da consciência nem dos valores universais. O segundo delinea uma espécie de síntese das leituras do acontecimento que indagam a respeito da finalidade contestatória que se revelaria na concepção de subjetividade presente em cada uma das interpretações. Isto é, se se considera a ideia de sujeito absoluto, a agitação visava revolucionar a sociedade; se se tratava do sujeito prático, era uma luta pela liberdade e, por fim, se se tratava de desconstruir a própria ideia de sujeito, propunha-se mudança na continuidade ou a invenção de uma nova forma de ação política. Os dois tipos não se vinculam por uma relação de causa e efeito, mas, tomados em conjunto, permitem supor que, dadas as afirmações de que não há fatos, as normas não podem se impor ao jogo desejante e se deve recusar a ordem estabelecida, prenunciam o fracasso de Maio e a deserção do político. É interessante notar que Maio de 68 não adotou Foucault, porém, tampouco se deixava explicar satisfatoriamente por aquilo que Marx, ou seus discípulos, preconizavam. De início, há que se admitir o caráter contraditório de um movimento que recorreu ao jargão marxista e se inspirou nas lutas populares travadas na periferia do capital, mas que era composto por jovens cuja vida privilegiada lhes permitiu interromper a normalidade institucional. A brecha aberta pela contestação juvenil indica o anseio por vivências outras na medida em que as relações de trabalho, familiares, conjugais e até mesmo confessionais repentinamente tornaram-se objeto de escrutínio e reconfiguração. Não se tolera mais o poder arbitrário do patrão, do pai, do esposo ou do líder espiritual. Deseja-se saber por que, como e para quê fazer algo e se isso reflete a vontade das partes envolvidas nas relações em questão. Tal ênfase nas questões privadas e menores que se politizaram durante as discussões praticamente ininterruptas nas universidades ocupadas e nas ruas de Paris suscita desconfiança acerca do abandono dos problemas coletivos em prol de uma visada individualista. Ora, o pensamento foucaultiano também mudou porque não é o famoso arqueologista de *As palavras e as coisas*, duramente criticado por quem via um convite ao nihilismo na afirmação da morte do Homem, que fornece noções e ferramentas conceituais capazes de desvendar o caráter político da luta contra o que nos afeta diretamente na vida cotidiana. É, de fato, a partir das análises genealógicas que se alcança a gravidade dos efeitos das relações de poder independentemente de seus vínculos com instituições, com o Estado ou com o sistema de produção. (Cf. THIOLENT, op. cit.; LEFORT, CASTORIADIS e MORIN. op. cit. e CARDOSO, 1989).

Ainda segundo Defert, com Rella e Teyssot, por volta de 1977, houve também uma recepção equívoca na Itália porque, por um lado, concebe o poder como algo homogêneo e presente em todos os lugares, em relação ao qual a heterotopia representa uma descontinuidade absoluta e, por outro lado, defende o exercício de poder em instituições ou lugares específicos em oposição aos efeitos de conjunto, totalitários, do poder. A noção de heterotopia perde, na avaliação de Defert, seu vínculo com as práticas cotidianas com as quais enceta um jogo sempre recommençado de diferenciação e reverberação e, nesses termos, a luta contra o poder, na medida em que busca sua suspensão, recoloca-o na concepção jurídica na qual a ação política equivale ao impedimento ou cerceamento e a contestação assume faceta nihilista porque se recusa a intervir na realidade (DEFERT, 2013, p. 48-49).

Mais tarde, a análise dos espaços e dos contraespaços encontra sua redenção quando as relações entre poder e saber elegem como arena privilegiada de atuação a própria vida dos indivíduos. Doravante, a vida que se leva, o local em que se vive e os afetos experimentados remetem a estratégias que definem quem deve viver e quem deve morrer, visto que “[...] o espaço é o lugar privilegiado de compreensão de como o poder opera” (FOUCAULT, 1982 apud DEFERT, 2013, p. 52).

O que era hesitação e incerteza - Defert alude aqui a certa fragilidade presente no modo como Foucault sustentou sua posição ante as críticas que lhe foram direcionadas durante a crise do Maio de 68 - vai se tornar um posicionamento firme por volta dos anos 1980 quando o filósofo autorizou a publicação das duas conferências pela Exposição Internacional de Construção (IBA, sigla em alemão) de Berlim, em 1984.

A menção à autorização da publicação das conferências *O corpo utópico* e *As heterotopias* é relevante porque com esse gesto entendemos que Foucault indica a sustentação da relação contraditória entre as noções de utopia e de heterotopia em seu pensamento e em seu percurso. Sendo assim, indagamos se é possível pensar no corpo simultaneamente como utópico e heterotópico, ou seja, como figura do que escapa e como espaço da realização concreta das relações de poder e de saber e, principalmente, daquilo que contesta efetivamente a captura do corpo pelos dispositivos. Com isso, ao associar as noções de utopia e heterotopia, o caráter múltiplo do corpo assume o primeiro plano. Aliás, como vimos na aula inaugural, a intervenção de um historiador efetivo reintroduz a dispersão da materialidade na ordem do dia. Resta então saber que procedimentos possibilitaram o escamoteamento desse aspecto.

Acerca das relações entre poder e materialidade, Foucault afirma que as experiências que vivenciou na Polônia e na Tunísia o fizeram notar os elos existentes entre corpo, vida,

discurso e poder político. Desde então todo um conjunto de aspectos passou a ter outro valor: os silêncios e os gestos contidos de quem se sabe vigiado, a ação insidiosa de agentes infiltrados que intensificava o clima persecutório que dominava os ambientes ou, ainda, a selvageria da ação policial sobre jovens universitários. Trata-se de “uma espécie de experiência física do poder, das relações entre corpo e poder” (DROIT, 2006, p. 89). Além disso, numa entrevista de 1975 Foucault assevera: “[...] nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder” (FOUCAULT, 2018, p. 237).

Ao enfatizar o vínculo entre corpo e poder, o filósofo assume uma perspectiva surpreendente que, admite, passou despercebida até mesmo para ele em trabalhos como *História da loucura e Nascimento da clínica* cuja problematização da divisão entre razão e loucura, em relação à primeira, e a emergência de um novo regime de visibilidade e enunciação, no que concerne à segunda, decorrem, segundo Foucault, de reconfiguração no âmbito da racionalidade que dependeu mais de um aparato institucional de investimento nos corpos do que de qualquer avanço epistemológico. De fato, como se pode ver em *O nascimento da clínica*, a entrada do homem na ordem do saber é correlata à desapropriação de seu corpo, isto é, a objetivação do homem passa, em nossa cultura, pela colonização física¹².

Ademais, o investimento nos corpos como um aspecto fundamental do exercício político varia conforme a época, visto que a cada tipo de sociedade corresponde uma forma de poder com mecanismos, técnicas e investimentos específicos. Por exemplo, no século XV, a punição era faustosa, excessiva, dispendiosa e, portanto, rara. A partir do século XVIII, testemunhamos o surgimento de uma configuração política relacionada ao modo de produção capitalista em que a individualização, a docilização e a extração máxima das forças corporais foram essenciais para a consolidação de uma nova economia punitiva. Ocorre que o adestramento não resume a relação corpo e poder no capital. Muito pelo contrário. Na fase atual do modo de produção, o investimento nos corpos se caracteriza pelo acompanhamento

¹² A reorganização institucional da medicina foi acompanhada de uma mudança na correlação entre o visível e o enunciável. Antes, o visível necessariamente remetia ao discurso, depois, a descrição depende da visibilidade. O cadáver configura-se como o espaço estável, visível e legível em que o indivíduo doente e a linguagem descritiva podiam recobrir-se mutuamente e, assim, fazer da experiência clínica uma forma de conhecimento positiva. Não é sem razão que Foucault afirma: “É, sem dúvida, decisivo para a nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido que passar por este momento da morte. É que o homem ocidental só pôde se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, só se colocou no interior de sua linguagem, e só se deu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo” (FOUCAULT, 1977, p. 227).

minucioso de todo um conjunto de aspectos relacionados à vida humana para intensificá-la que se ampara na vigilância e na docilização dos corpos.

Mesmo que o problema do corpo não se restrinja à fase genealógica, haja vista sua presença e sua relevância em textos como *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *A ordem do discurso*, nela o corpo assume um papel de instrumento crítico por revelar os mecanismos e táticas instituídos por uma visada individual - as disciplinas - ou coletiva - regulamentação biopolítica - do social. Se o corpo exhibe e materializa os efeitos das relações de poder, então ele deve assumir o primeiro plano da investigação. Cabe, segundo o filósofo,

[...] fazê-lo aparecer numa análise em que o biológico e o histórico não constituam sequência, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se liguem de acordo com uma complexidade crescente à medida em que se desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida. Não uma 'história das mentalidades', portanto, que só leve em conta os corpos pela maneira como foram percebidos ou receberam sentido e valor; mas a 'história dos corpos' e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo (FOUCAULT, 1988, p. 165).

A concepção do corpo como efeito das relações de poder estar diretamente vinculada ao deslocamento produzido por Foucault na reflexão política a partir da análise genealógica dos mecanismos de poder. Em primeiro lugar, o filósofo francês se desembaraça da figura do Estado e de seus correlatos ao empreender a crítica da concepção de poder como um direito ou bem do qual se seria possuidor e que, conseqüentemente, seria transferível ou alienável segundo um ato jurídico ou um ato fundador de direito (FOUCAULT, 1999, p. 19-20). Ele também questiona o modelo econômico de concepção do campo político, em que as relações de poder seriam uma espécie de desdobramento, efeito ou consequência das relações de produção (ibidem, p. 20). Esse afastamento questiona o entendimento do poder como lugar específico, estrutura determinada e exercício privilegiado. Desse modo, o autor pôde dirigir seu olhar para as manifestações mais rotineiras e sutis do investimento político.

Porém, como estudar o poder em suas formas cotidianas sem recorrer ao contrato social ou ao conflito de classes? O filósofo responde a esse desafio com a elaboração de um novo termo técnico, dispositivo, a partir do qual se articula a análise dos mecanismos políticos que se dispersam e atuam no meio social. É necessário, pois, saber a que se refere o conceito de dispositivo e quais formas esta noção assume quando Foucault investiga as relações entre poder e corpo.

O contexto de utilização do termo é o conjunto de pesquisas genealógicas realizadas por Foucault a partir do início da década de 1970 em que as investigações se dirigem à multiplicidade concreta dos fatos, cuja constituição histórica mobiliza a ativação de “saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro” (FOUCAULT, 2018, p. 268). O problema enfrentado pelo filósofo é saber como algo é constituído e tornado legítimo, quer dizer, adquire o estatuto de verdade, com as consequências práticas dessa assunção, segundo formas e níveis de exercício político que extravasam a figura do Estado e seus aparelhos.

Se em seus escritos Foucault deixou de explicitar o que ele entende por dispositivo, ele não hesitou ao ser indagado numa entrevista de 1977:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos... [e entre estes] existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes, [cuja finalidade] é responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante (ibidem, p. 364).

O dispositivo refere-se ao modo como variados elementos se vinculam e se relacionam para atingir determinado fim, produzir algo que dê conta de um problema, de um anseio ou de uma novidade. São formações historicamente localizadas que permitem correlações de forças e circulação de saberes, formando uma rede dotada de determinada racionalidade e organização de modo que possam ser entendidas como matrizes de transformação. O elo entre os elementos discursivos e não discursivos e os efeitos produzidos são os aspectos mais importantes para a análise que visa delinear a formação de uma prática, de um objeto ou de um campo de atuação, segundo a premissa de que as relações de poder são eminentemente produtivas. Ressalte-se que o uso foucaultiano do termo é um uso qualificado. O filósofo tem o cuidado de se referir ao dispositivo de sexualidade, ao dispositivo disciplinar, aos dispositivos de seguridade, entre outros, reforçando, assim, a historicidade da análise, bem como os fins visados.

Outro aspecto importante é a abertura para o novo presente em cada dispositivo, pois, uma vez estabelecido, ele não é estático ou duro, mas dinâmico porque engloba dois processos: a sobredeterminação funcional e o preenchimento estratégico. O primeiro processo trata da

forma como os efeitos produzidos por um dispositivo são rearticulados ao conjunto, provocando uma mudança interna, um reajustamento na forma pela qual os elementos se vinculam. Já o segundo processo – preenchimento estratégico – implica na recaptura daquilo que é disputado na batalha agônica entre dominação e movimentos de resistência.

Por conseguinte, o estudo do poder se configura como a investigação da maneira como as forças rivalizam e se dispersam no campo social. Considerando que o poder atravessa as relações de produção, sexuais, familiares e outras, constituindo-se, circularmente, como a causa e o efeito delas, a análise dos elementos presentes em uma determinada configuração política - o que o autor chama de dispositivo - tem como objetivo mostrar os efeitos das relações de poder/saber enquanto verdade, quer dizer, enquanto aquilo que separa o falso do verdadeiro, aquilo que é autorizado, valorizado e ansiado em oposição àquilo que é recusado, desqualificado e temido. Caracteriza-se então como um trabalho filosófico porque se constitui numa visada crítica da verdade enquanto efeito de relações de poder.

Por fim, o modelo adotado é o do diagnóstico no qual se busca saber o que é um acontecimento, como operam seus mecanismos, táticas e estratégias e quais efeitos são produzidos no real. Nesse sentido, a tarefa de decidir o que fazer com o resultado de uma análise é de quem está inserido na luta, de quem incorpora uma bandeira, visto que não há perspectiva ou recorte imparcial. Isso não quer dizer que a inserção na disputa confira imediatamente autoridade ou legitimidade a uma das partes, mas que se reconhece a dimensão do risco como a mais relevante na contestação do poder. Luta-se porque se é atingido na carne pelas relações de força, não porque se alega a posse de um saber ou racionalidade.

Ao frisar a dimensão do risco, o autor lança uma interrogação acerca do papel do intelectual na cena política na medida em que, conforme a proposição de que saber e poder se vinculam agonicamente, quer saber como é possível proferir discursos de verdade. Num primeiro nível, a interrogação problematiza o enunciado da verdade como esclarecimento, desvelamento do real e, por consequência, o processo de conscientização. Num segundo nível, alguém que se propõe a proferir discursos de verdade assume implicitamente o papel de falar em nome de outros e de prescrever e direcionar suas ações.

Com efeito, a indagação filosófica de Foucault a respeito da emergência da verdade como resultado da disputa entre forças dissimétricas também institui uma problematização da ideia de representação no campo político. Para situar sua posição, Foucault recorre à figura do intelectual específico cujo papel é o de “lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’,

do ‘discurso’” (FOUCAULT, 2018, p. 131-132). Percebe-se um claro contraste com a figura do intelectual universal que se arroga a função de dizer a verdade de todos enquanto consciência supraindividual, sendo que a suposição de que exista uma verdade absoluta, que ela está totalizada em determinado lugar e que é acessível a poucos decorre da desqualificação de saberes e de individualidades cujo silenciamento é promovido em função da suposta universalidade desses discursos de verdade. Ora, o papel do intelectual é justamente denunciar a artificialidade da consciência totalizadora e se colocar no registro da parcialidade para frisar a pluralidade de vozes e perspectivas implicadas nas relações de poder-saber.

Para Joel Birman (2015), a concepção foucaultiana de atuação pública do intelectual se inscreve na perspectiva crítica própria a uma nova atitude filosófica segundo a qual o presente se torna objeto de indagação modulada pelas categorias de tempo e de história. Essa proposição se baseia na consideração de duas noções formuladas por Foucault em momentos diferentes de sua obra, quais sejam, a atualidade e a finitude.

Acerca da primeira, a referência é o ensaio *O que são as Luzes?* no qual Foucault demonstra que Kant, ao se indagar acerca do que poderia distinguir a época iluminista das que a precederam, institui a atualidade como campo de problemas filosóficos a partir dos quais a filosofia deixa de se ater exclusivamente à reflexão a respeito de questões localizadas no passado e passa também a inquirir o presente com o intuito de forjar o futuro. A segunda noção aparece de forma eloquente na obra *As palavras e as coisas* na qual o problema da finitude marca o advento da episteme moderna ao estabelecer rompimento com a episteme clássica em que a ideia de representação supunha perfeita equivalência entre os signos linguísticos e os objetos que a linguagem visava a representar. No entanto, a emergência do homem na modernidade como sujeito e objeto de conhecimento insere certa opacidade entre as palavras e as coisas cujo vínculo passa a se configurar como contingente e complexo.

Nesse sentido, para Birman, Foucault entende que o intelectual público repete o gesto kantiano de pensar a atualidade, porém o faz de forma renovada ao indagar o presente sob o crivo da finitude. Assim, atualidade e finitude formam o verso e o reverso do discurso filosófico que se propõe a pensar criticamente o tempo que lhe é contemporâneo sem, contudo, recair nas armadilhas de pretensa universalidade (BIRMAN, 2015, p. 10).

Após situarmos a perspectiva relacional da analítica foucaultiana do poder, passaremos a discorrer nos próximos itens a respeito do investimento nos corpos na modalidade disciplinar e na modalidade biopolítica. Embora essas duas tecnologias tenham sido abordadas em obras diferentes, convém ressaltar que elas não formam uma linhagem sucessória na qual a biopolítica

aparece como uma forma mais avançada ou lapidada da tecnologia disciplinar. Diferentemente, elas se ajustam e funcionam em conjunto sempre que as relações de poder elegem como alvo a vida dos indivíduos.

2.2 O CORPO NO PODER DISCIPLINAR¹³

Em *Vigiar e punir*, que veio a lume em 1975, Foucault investiga os mecanismos e táticas que possibilitaram a individualização, a hierarquização e o adestramento dos corpos cuja força de trabalho é requerida pelo sistema capitalista de produção. Neste, houve, de fato, um enquadramento dos corpos que decorre, entre outros aspectos, da constituição de técnicas e estratégias que visam o detalhe mínimo no que concerne à modelagem dos gestos, dos comportamentos, dos hábitos, das palavras, da ocupação, do tempo e da vida dos indivíduos com a finalidade de aumentar, até o limite, sua capacidade de produzir riquezas. Em poucas palavras, as disciplinas fabricam corpos dóceis.

No início da obra, observamos que o corpo brutalizado de Damiens exhibe a fúria do poder soberano que vai fazer o indivíduo se destacar da massa que geralmente o torna anônimo e minúsculo para, com seu suplício, reafirmar a todos os súditos a desmedida do poder real. Num misto de espetáculo e pedagogia, o suplício aparece como acontecimento solene em desagravo ao poder régio na medida em que o crime é compreendido como ofensa dirigida ao corpo do rei e que, em consequência disso, impõe punição excessiva e sua exibição pública como maneira de desestimular novas ocorrências. Entretanto, já no início do século XIX, os procedimentos de punição assumem novas formas e novos objetivos. Em vez da morte cruel e espetacular, aplicam-se a privação de liberdade e a correção do indivíduo (FOUCAULT, 1987, p. 107). Assim, de uma prática baseada na excepcionalidade da soberania passamos para procedimentos que visam os corpos, procuram adestrá-los e extrair suas forças.

O deslocamento do suplício para práticas de internamento tem como pano de fundo a Revolução Industrial. Considerando-se que a expansão do capital depende da acumulação, distribuição e máxima utilização da força de trabalho do conjunto dos homens, os dispositivos disciplinares são constituídos como resposta ao problema colocado pelo modo de produção

¹³ Este item retoma extensas passagens de minha dissertação de mestrado na qual discorri a respeito da noção de corpo nos dispositivos foucaultianos. Naquele trabalho, o objetivo era refletir acerca do papel do corpo no pensamento político do filósofo francês, ao passo que na presente discussão visamos salientar os processos de transformação do que é múltiplo em pretensas unidades (CF. SILVA, 2014, p. 62-76).

capitalista, qual seja, como dispor os homens de modo que produzam mais a um custo cada vez menor.

Na nova economia política posta em relevo por Foucault há que se trabalhar cada corpo detalhadamente, há que se exercer “uma coerção sem folga” a cada movimento, gesto, atitude, visando à máxima eficácia em cada parte do processo (FOUCAULT, 1987, p.118). A efetividade da disciplina está diretamente relacionada ao aumento das forças utilizáveis na produção e, em paralelo, à diminuição das forças que se lhe poderiam opor, criando, assim, um liame “entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (ibidem, p.119). Segundo Dreyfus e Rabinow (2013, p. 204), a organização disciplinar exhibe um intrincado processo de codificação das habilidades e características dos indivíduos para que seja possível atribuir lugares e funções correspondentes às capacidades e às limitações de cada um de modo a compor um fino balanço entre as forças disponíveis e as exigências institucionais. Nesse sentido, a disciplina se revela como a arte do controle ínfimo que abrange a totalidade de um espaço.

Além do jogo das forças, a eficácia das tecnologias disciplinares reside na estreita ligação entre as táticas e os procedimentos presentes nesses dispositivos, pois a distribuição nos espaços favorece a vigilância que, por sua vez, permite o acompanhamento e aperfeiçoamento dos gestos, cujos dados de cada etapa do processo constituirão um saber que é efeito e condição da fabricação das individualidades. Assim, é formada uma rede indiscreta por sua onipresença, porém absolutamente discreta por seu funcionamento silencioso e anônimo. Com efeito, enquanto o corpo daquele que é sujeitado é circunscrito, destacado da massa indiscriminada, o poder se dispersa e se generaliza em cada elemento: na arquitetura, nos regulamentos, nas vestimentas e na rotina.

O enquadramento disciplinar é composto de três aspectos relacionados entre si. Primeiramente, os indivíduos são distribuídos nos espaços segundo critérios funcionais e hierárquicos. O lugar que cada um ocupa decorre de sua função, do valor que ele tem no grupo e daquilo que se espera dele para se obter melhor aproveitamento e acompanhamento de cada um. Em segundo lugar, a distribuição espacial sobrepõe-se ao uso refletido do tempo que já não pertence mais ao indivíduo. Não basta seguir apontamentos e cumprir compromissos dentro do prazo porque cada gesto tem seu tempo de execução ajustado ao ritmo imposto pela organização e também ao limite do organismo. Na disciplina, busca-se a melhor relação possível entre cronologia e fisiologia, “o poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só analítica e ‘celular’, mas também natural e ‘orgânica’.” (FOUCAULT, 1987, p.118). Por fim, a alternância entre visibilidade e invisibilidade compõe o sistema de vigilância próprio da

disciplina em que, do lado daqueles que são observados, a visibilidade é contínua e, do lado dos que observam, impera anonimato produzido pela incerteza acerca de quem vigia e quando isso ocorre. Entretanto, a inconstância não diminui o poder fiscalizador porque a sensação de que se é vigiado é permanente. Estes aspectos da tecnologia disciplinar (distribuição, hierarquização e vigilância) estão presentes e potencializados na “máquina maravilhosa” que é o Panopticon de Jeremy Bentham. Segundo Foucault, este dispositivo arquitetural automatiza e desindividualiza o poder ao transformá-lo num grande olho sem face, ao passo que singulariza e caracteriza em profundidade os indivíduos que a ele são submetidos.

O olhar político que recai sobre os indivíduos, que se concretiza por meio dos procedimentos disciplinares, pode parecer comum ou sem grande importância, dada sua presença maciça em nosso cotidiano. Contudo, o enquadramento do corpo social marca a invenção das tecnologias positivas de poder, isto é, de um modo de governo que se caracteriza pela ação minuciosa, constante, ativa e atenta aos resultados que provoca. Para salientar a emergência dessa nova lógica de exercício político, retomemos dois modelos antitéticos de controle social que Foucault denominou a exclusão dos leprosos e a inclusão do pestífero para assinalar o significado desta invenção (FOUCAULT, 2010, p. 37-38).

O primeiro modelo aparece no curso *Os anormais*, pronunciado em 1975, no qual Foucault nos diz que a exclusão dos leprosos era uma prática social que visava a proteger os indivíduos de uma cidade a partir da rejeição e do banimento do indivíduo leproso. O doente era expulso do território, do convívio comunitário e, conseqüentemente, desqualificado jurídica e politicamente. A exclusão do leproso correspondia à purificação da comunidade e à morte social do doente porque o banimento era marcado por um ritual fúnebre no qual o doente era declarado morto e seus bens despojados e disponibilizados a outrem. Esse modelo purificador vigorou até o início do século XVIII, momento em que começou a ser substituído por um modelo oposto que é a inclusão do pestífero. No entanto, Foucault ressalta que o modo de exercício político baseado na exclusão ainda permanece em vigor, embora seja acionado para lidar com casos específicos em que a desqualificação de certas existências é invocada para fortalecer, privilegiar e até mesmo proteger a vida de outras. Trata-se de uma espécie de hierarquização do social que se realiza por meio da infâmia (ibidem).

No novo mecanismo de intervenção social, a inclusão do pestífero, a cidade em cujo território surgia algum caso de peste passava por um enquadramento rigoroso, no qual toda a área e cada um dos habitantes eram implacavelmente vigiados e continuamente acompanhados. Isso se concretizava por meio da divisão da cidade em minúsculas regiões nas quais uma série

de autoridades hierarquizadas se encarregava de inspecionar, contar, identificar e fazer a revista diária de cada indivíduo. Caso alguém não se apresentasse diante dos vigias, um novo caso de peste era declarado e uma rápida intervenção solicitada. Isto é, o exercício político se divide e se dispersa horizontalmente para atuar cada vez mais profundamente na vida de cada um. A proliferação das figuras de poder dá uma falsa impressão de que sua força diminuiu, mas o caráter invasivo e insidioso de sua ação contraria a ideia de que sua potência se esmaeceu. Para que fique mais claro, lembremos que, conforme vimos acima, em relação à lepra, o poder se abatia sobre o doente que era obrigado a abandonar o convívio social porque carregava em si um mal que o transformava em um pária, ao passo que na peste todo o corpo social era enquadrado e individualizado, através do controle minucioso de cada habitante porque era necessário preservar a saúde de todos. Com isso, no segundo modelo, não é a doença que requer intervenção, é a sanidade, como norma geral e cuidado constante, o objetivo da nova tecnologia que transforma cada indivíduo em elemento fundamental para o funcionamento do conjunto social. Nosso autor inclusive salienta a força imagética da manifestação leprosa que marca e destaca o indivíduo do grupo ao qual ele não mais pertencerá, cujo contraste em relação ao evento da peste é evidente porque ela vai se instalar insidiosamente no seio das famílias e dos grupos e, conseqüentemente, vai requerer um incremento na dimensão policial do poder político (FOUCAULT, 2010, p. 40).

Em síntese, no século XVIII desenvolve-se um processo geral de normalização social, técnica e política, cujos efeitos podem ser observados na educação, na medicina, na economia e em outras áreas (ibidem, p.41) que passam a ser articuladas por meio do esquadramento social que promoverá a fabricação de um continuum protetor “que irá da instância médica de cura à instituição penal” (FOUCAULT, 2010, p. 29). Isso porque, em nome da proteção de todos, aqueles que transgridem ou escapam dos processos de normalização são recapturados pelos dispositivos de correção. Porém, esse reinvestimento disciplinar que a correção requer produz efeitos contraditórios porque ao mesmo tempo em que legitima uma intervenção contínua em nome da saúde e do bom desenvolvimento sobre aqueles que resistem à norma – e que continuarão resistindo, mas ainda permanecem num campo em que a intervenção é possível - ela também justifica e consolida o banimento dos casos excepcionais, frisando-se que esta exclusão representa, senão a morte física, ao menos a morte social destes indivíduos.

2.2.1 A prática do exame na lógica disciplinar

Não obstante a importância do adestramento, da vigilância e da correção normativa, o poder disciplinar atinge seu ápice na realização do exame que é a técnica que entrelaça o corpo-máquina, o saber das ciências humanas e o discurso individual.

A partir do final do século XVIII, o poder perdeu grande parte de seu caráter espetacular. No entanto, o exame pode ser entendido como um remanescente dos rituais próprios da lógica soberana na tecnologia disciplinar (FOUCAULT, 1987, p.154). Isso porque no exame o poder assume a forma da autoridade que se faz presente diante daquele que deve responder ao questionamento, fornecer dados, ser avaliado, tornar-se objeto de observação e de incansável curiosidade. Porém, se antes a visibilidade incidia sobre o soberano, no ritual do exame ocorre uma inversão porque é no indivíduo que recai a atenção, é ele que deve tornar-se absolutamente visível, cognoscível e analisável. Além disso, a partir do exame, o indivíduo se torna um caso que “ao mesmo tempo constitui um objeto de saber e uma tomada para o poder” (ibidem, p. 159), tendo, desde então, cada detalhe, cada minúcia anotada, captada e fixada em documentos, cujo acúmulo e regularidade permitem a comparação, classificação e organização das multiplicidades. Ora, toda esta anotação acerca do indivíduo – que compreende cada minúcia de sua existência – constituirá um tipo de saber sobre o homem tomado individualmente ao qual corresponde o nascimento das ciências do homem. Segundo Foucault, o exame assinala:

O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo (FOUCAULT, 1987, p. 161).

Segundo Arianna Sforzini (2014), o exame disciplinar se insere no conjunto de procedimentos que visam a transformar o homem em objeto de conhecimento a partir da anotação, da comparação e da análise de dados que abrangem os pormenores da existência do indivíduo e que devem compor um saber que o atravessa e o define porque assume o estatuto de um saber verdadeiro. Em virtude da relação que o exame estabelece entre verdade, conhecimento e indivíduo, Sforzini considera o exame um dispositivo epistêmico que sustenta

e reforça o aparato disciplinar e, simultaneamente, revela o solo político da formação das ciências humanas (SFORZINI, 2014, p. 55).

A prática do exame sem dúvidas contribuiu para a crescente objetivação do homem. No entanto, não é este aspecto que desejamos frisar. O que nos interessa salientar quanto ao exame é a colocação em discurso de toda a existência do indivíduo. No exame o indivíduo deve responder perguntas, demonstrar certo aprendizado ou a aceitação de determinadas regras, mas, sobretudo, o indivíduo deve falar de si, de seus desejos, vontades, sensações, intenções e sonhos. Toda um conjunto de aspectos íntimos é suscitado e deve ser revelado a outrem. De fato, o nível ótimo de funcionamento do poder disciplinar se dá na medida em que ele intervém antes mesmo da manifestação de qualquer gesto, comportamento ou discurso. É na atuação sobre a intenção, a disposição, aquilo que Foucault denominou “a alma do indivíduo”¹⁴ que a tecnologia disciplinar atinge seu auge. Daí a relevância do exame como ocasião para verificação do assentimento do sujeito às regras que lhe são impostas, mas também oportunidade de colocar em discurso sua existência, seus pensamentos e suas vontades. A presença desses elementos subjetivos numa tática que visa o domínio do corpo remete ao corpo de desejo e prazer que é suscitado e depois silenciado nas disciplinas.

A disputa que se instaura entre o examinador e o examinado na qual o primeiro tem como objetivo fazer o segundo aderir ao que é posto como norma a partir da produção de um discurso sobre si está presente no tratamento dos insanos, tema do curso *O poder psiquiátrico*, proferido entre 1973 e 1974. Nestas aulas, Foucault analisa a prática psiquiátrica no decorrer do século XIX a partir da busca de sua legitimação frente a dificuldade de inserir a loucura no âmbito dos males sobre os quais intervêm a prática e a teoria médicas vigentes. De um lado, temos a prática psiquiátrica em busca de um referencial, de outro, o louco e suas manifestações incômodas, seus arroubos e sua insubmissão, sua vontade intransigente. Pois é sobre esse enfrentamento, essa luta entre esses dois personagens que se discorre. A análise põe em relevo como, no dispositivo psiquiátrico, a cura do louco é entendida como sobreposição da vontade do psiquiatra sobre aquele que delira. De fato, não se trata de simples submissão, da disputa de

¹⁴ Para Foucault, a subjetividade - ou âmbito psíquico do indivíduo - não é somente histórica como tem sua emergência vinculada aos processos de tomada do corpo pelas relações de poder. A alma, segundo o filósofo, “é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência [...] O homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo.” (FOUCAULT, 1987, p. 28-29).

uma vontade contra outra, mas como este objetivo se realiza na captura física, na sujeição do indivíduo a partir do domínio de seu corpo e da adequação de seu discurso.

Porém, não basta que o louco seja separado, vigiado e acompanhado em cada detalhe de sua existência porque ele deve abandonar suas bizarrices e substituí-las por comportamentos, gestos e discurso que denotam a assunção da realidade instituída pela instituição asilar. A admissão forçada da realidade pelo louco – instrumento e objetivo de seu internamento – pode ser verificada no reconhecimento de sua condição, no silenciamento de sua vontade, na obediência ao regulamento institucional e na confirmação – produzida e evidenciada por meio de interrogatório – de seus dados biográficos, obtidos anteriormente através de documentos e o relato de seus familiares. O que o louco faz e diz o vincula ao que é entendido como realidade factual e a si mesmo como indivíduo normal. Para o filósofo francês:

A cura é o processo de sujeição física cotidiana, imediata, realizada no asilo que vai constituir como indivíduo curado portador de uma quádrupla realidade. E essa quádrupla realidade de que o indivíduo deve ser portador, quer dizer, deve ser receptor, é a lei do outro, a identidade a si, a não admissibilidade do desejo, a inserção da necessidade num sistema econômico (FOUCAULT, 2006, p. 222).

Embora o tratamento psiquiátrico passe pela constituição da identidade do insano como indivíduo normal, não é somente a subjetividade do insano que está em questão. Isso porque no encontro entre médico e paciente propiciado pelo exame ocorre a confirmação da função e da posição de cada um por meio da concretização do que é esperado de cada um dos indivíduos envolvidos na prática do exame. Ao mesmo tempo em que o exame promove a objetivação do examinado, a partir de sua sujeição, também propicia a subjetivação do examinador porque ao exigir do examinado a produção de determinado enunciado o examinador tem sua posição colocada em suspenso, isto é, ela se torna dependente da resposta adequada que, conforme Dreyfus e Rabinow (2013, p. 208), vai pouco a pouco estabelecendo a individuação que separa e organiza os sujeitos objetivamente. Podemos retomar o “embate” entre o louco e o psiquiatra para ilustrar esse apontamento, visto que, durante a revista médica, tão logo o paciente assume determinado comportamento, profere determinado discurso, enfim, torna-se normal, o psiquiatra tem sua posição realizada e legitimada. Cito:

No nível do sistema disciplinar, vocês terão um sobrepoder médico que é formidável, já que o médico finalmente se incorpora ao sistema disciplinar, o próprio hospital é o corpo do médico. Mas, de outro lado, vocês têm um prodigioso sobrepoder do doente, já que é o doente que, conforme a maneira

pela qual vai passar pela prova psiquiátrica, a maneira como sairá dela, é ele que vai ou não entronizar o psiquiatra como médico (FOUCAULT, 2006, p. 350).

A análise de Foucault mostra o papel do exame como momento propício para que o corpo modelado e individualizado venha adquirir uma dimensão subjetiva. Quer dizer, no embate entre examinador e o examinado, o indivíduo é dotado de interioridade, de desejos, vontade e prazer, cujas manifestações no discurso devem estar em conformidade com o regime de verdade presente na instituição em que ocorre o procedimento. Além disso, o desejo do sujeito aparece como elemento codificado cuja conscientização o libertaria das amarras do poder. No entanto, essa pretensa liberação disfarça o exercício do poder na mesma proporção em que aumenta sua eficácia. Nesse sentido, a tecnologia disciplinar vai se iniciar no domínio do corpo e culminará na constituição de uma intimidade na qual se encontra o cerne da especificidade de cada um, mas que deve espelhar as relações de poder e saber que regem sua formação. Ou seja, a subjetividade representa ao mesmo tempo o caráter único de cada indivíduo e a sua sujeição.

2.3 O CORPO NA BIOPOLÍTICA

A biopolítica se dirige ao corpo coletivo ou corpo espécie quando constitui a população como objeto e sujeito de suas táticas e mecanismos. É uma nova configuração política que coloca em ação práticas, instituições, noções e objetivos em conformidade com uma necessidade premente no final do século XVIII, qual seja, governar ao menor custo possível. Esse tipo de demanda emerge num contexto histórico correlacionado à ascensão do liberalismo econômico, ao desenvolvimento do aparelho administrativo estatal e ao crescimento demográfico.

O investimento no corpo não se restringe ao controle físico, à extração das forças, ao treinamento e às disciplinas. Foucault encerra o último capítulo de *A vontade de saber* com a seguinte proposição: o dispositivo de sexualidade é uma das formas mais sofisticadas do biopoder que é, brevemente, a problematização política de tudo que concerne ao ser humano enquanto espécie como o fato de que nasce, desenvolve-se, reproduz-se e morre; em suas palavras, “na junção entre o ‘corpo’ e a ‘população’, o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 160). A afirmação

do filósofo é inusitada porque geralmente, ou até aquele trabalho, o investimento no corpo dos indivíduos, sua vigilância e adestramento constituíam o núcleo das disciplinas e, portanto, estruturava a relação entre política e corpo em sua trajetória. Porém, no que concerne ao dispositivo de sexualidade, há algo mais em operação.

A sexualidade aparece como âmbito ou ponto de convergência entre as disciplinas e as regulamentações na medida em que o sexo, como âmbito de problematização e espaço de investimento político, entrelaça o corpo individual ao corpo coletivo. A colocação em discurso da sexualidade depende de um processo anterior de individualização e hierarquização dos corpos, cuja subjetividade é implantada e legitimada de acordo com a construção narrativa de uma verdade individual que passa pela assunção de uma sexualidade ao mesmo tempo temida e ansiada. A criança onanista, por exemplo, é um indivíduo constantemente vigiado para que se evite o desperdício indevido de energia que pode atrapalhar seu desenvolvimento e alterar o exercício regular da sexualidade a qual, em tese, produzirá a prole necessária para a continuidade da espécie. Percebe-se aí que o campo de ação política se amplia de um problema individual até interrogar o porvir da humanidade enquanto espécie. Vejamos como o filósofo francês analisa criticamente essa configuração política que elege a vida em sua totalidade como alvo.

2.3.1 Biopoder e a função de morte

A relação entre poder e vida não foi inventada pelo século XIX, mas neste ela adquire uma nova roupagem. Segundo Foucault, entre o final do século XVIII e início do século XIX surge uma novidade política que é:

a assunção da vida pelo poder [...], uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico (FOUCAULT, 1999, p. 286).

Convém esclarecer que já não se trata da vida fundadora do contrato social em que os indivíduos se reúnem e decidem conceder ao soberano sua força e seu poder de matar em que o consentimento tem como objetivo preservar a vida de cada um dos indivíduos participantes do contrato.

Obviamente a referência presente na afirmação foucaultiana é o pensamento de Thomas Hobbes que reflete acerca do advento do Estado a partir do liame entre aspectos passionais, organização social e política, em cujo cerne aparece a concepção de homem naturalmente premido por tendências que o fazem se aproximar – movimento que ele denomina de apetite ou desejo – ou se afastar – aqui aversão ou ódio – de objetos que são qualificados pelos homens de bons ou maus e, conseqüentemente, produzem deleite ou perturbação ou, se quiserem, prazer ou desprazer. É possível afirmar que os homens agem movidos por interesses egoístas cujo fundamento é a obtenção de prazer e afastamento ou eliminação do desprazer. Porém, a plena satisfação desses interesses é um fim de difícil alcance, senão impossível. Isso porque, geralmente, os interesses dos homens apresentam-se muitas vezes como antagônicos e, também, os homens não diferem suficientemente entre si, quanto às capacidades físicas e intelectuais, para que alguns possam reivindicar privilégios e aos outros caiba apenas aceitá-los. Assim, “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (HOBBS, 2003, p. 107). E, mesmo que a satisfação de um interesse seja alcançada, para os homens é difícil vivenciar um estado de felicidade perene “porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação” (ibidem, p. 57).

A vida comunitária na qual as tendências naturais do homem podem ser expressas livremente promove satisfação e um estado de felicidade, ainda que fugaz. Contudo, é uma existência inelutavelmente brutal, sórdida, miserável, breve e paradoxalmente solitária, pois, segundo Hobbes – como sobejamente citado – “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 2003, p. 109).

Por isso que, diante da pluralidade de interesses – por vezes irreconciliáveis – cuja plena realização poderia inviabilizar o principal desejo que é o de sobrevivência, Hobbes propõe a instauração do contrato social, em que se opera o refreamento das tendências em função da preservação da vida dos contratantes. Cabe, então,

Designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo que disser respeito à paz e à segurança comuns; *todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão*. Isto é mais que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos

eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens (HOBBS, 2003, p. 147, grifos nossos).

Para Hobbes, o contrato social aparece como resultado da soma das vontades dos súditos que renunciam ao uso de sua força pessoal em troca de segurança. No contrato, um conjunto de sujeitos de direitos decide restringir suas prerrogativas para constituir um soberano que, imbuído da força coletiva, poderá garantir a paz social.

Na configuração hobbesiana o investimento sobre a vida assume caráter contraditório: o monarca investe a vida na medida em que dispõe da existência de seus súditos, na medida em que pode matá-los. Ao matar, o soberano marca sua atuação e manifesta toda sua potência. Diferentemente, no desenrolar banal da vida o soberano se abstém, deixa de atuar. A vida do súdito equivale ao silêncio e à opacidade da soberania. Além do desequilíbrio – a morte como realização da soberania e a vida como sua indiferença ou recuo – o direito de gládio indica o lugar de exceção do soberano em relação ao conjunto dos homens, cuja vontade coletiva deu origem e sustenta esta assimetria porque o contrato social, grosso modo, funda-se no consentimento ao soberano de um poder sobre a vida dos participantes. Ocorre que essa concessão implica na abstenção da potência mortífera presente em cada indivíduo porque se exige de cada um a renúncia ao poder de apreensão e até mesmo supressão das coisas, segundo interesses egoístas. No entanto, essa força destruidora não desaparece porque ela é transferida e multiplicada na figura do soberano cuja assimetria se revela, segundo Foucault, na instauração de uma negatividade: “exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1988, p. 148). Assim, em função do coletivo – da reunião e da transferência das forças de cada indivíduo contratante para o soberano – é que se pode dizer que o rei possui um direito de espada, isto é, “ele pode fazer morrer e deixar viver” (FOUCAULT, 1999, p. 286).

Ora, Foucault não aponta o desaparecimento deste direito de espada do soberano, mas defende que ao lado deste direito um novo poder, uma nova função política surge no final do século XIX, qual seja, o direito de “fazer viver e deixar morrer” (ibidem, p. 287). Esta nova tecnologia de poder – chamada de biopoder – combina dois modelos de investimento político que, a partir de estratégias distintas, diametralmente opostas, permitem o cerco da vida em seus múltiplos aspectos. O primeiro é o modelo disciplinar. Este se baseia na produção do corpo-máquina através do adestramento, vigilância, esquadramento e subjetivação dos indivíduos. Com esses procedimentos, busca-se um nível ótimo de desempenho que traduza o fino balanço

entre o aumento das forças disponíveis para a produção capitalista e a simultânea diminuição das resistências. O segundo modelo é o regulamentador, no qual o corpo-espécie da população é gerenciado por meio da intervenção sobre as funções biológicas e os processos vitais como a natalidade, a mortalidade e a longevidade, considerados segundo cálculos estatísticos. Não se trata de intervir ininterruptamente como nos dispositivos disciplinares, mas agir fundamentando-se na lógica de incremento sanitário da população quando a análise, o balanço entre os riscos e as vantagens de um fenômeno delineiam uma situação em que a ação visa a combater os perigos e os excessos. Ou seja, na tecnologia biopolítica a administração é contínua e a intervenção é pontual, não obstante mais invasiva e profunda.

Doravante, cabe ao poder fazer viver – intensificar, melhorar, aperfeiçoar, prolongar e proliferar a vida. É como se o poderio político não se baseasse mais na conquista e manutenção de territórios, mas na qualidade, na força e na potência de sua população. Por isso Foucault dirá que

à velha mecânica do poder de soberania escapavam muitas coisas, tanto por baixo quanto por cima, no nível do detalhe e no nível da massa. Foi para recuperar o detalhe que se deu uma primeira acomodação: acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina. [...]. E, depois, vocês têm em seguida, no final do século XVIII, uma segunda acomodação, sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas (FOUCAULT, 1999, p. 298).

A engrenagem biopolítica, no entanto, tem seus limites. Por um lado, o biopoder corre o risco de suprimir-se ao permitir um excesso do poder soberano de matar – como é o caso da utilização da bomba atômica cuja capacidade de destruição é tão grande que pode atingir até mesmo aqueles que recorrem a ela. E, por outro lado, há o risco de um excesso de biopoder, isto é, a possibilidade de multiplicar, intensificar, proliferar a vida até o ponto em que se produza algo monstruoso, incontrolável e também capaz de um efeito devastador. Decorre, então, que o biopoder necessita de um mecanismo regulador que permita eliminar os perigos internos e externos ao prolongamento, intensificação e fortalecimento da população.

É na função de regulação da biopolítica que o direito de espada reaparece. Ele se torna uma peça fundamental no poder que visa a fazer viver porque expurga o social daquilo que supostamente impede ou limita o fortalecimento da vida. Nesse sentido, o direito soberano de fazer morrer não se restringe ao “assassínio direto, mas também [a] tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 306) ele

também inclui a negligência do Estado que se omite diante do flagelo, que dirige um olhar frio e indiferente para aqueles que sofrem. Não se trata apenas de um Estado que mata, mas sobretudo de um Estado que deixa morrer. Quer dizer, a entrada da vida no cálculo político é acompanhada da morte.

Decerto Foucault está ciente de que a vida sempre exerceu alguma influência sobre os processos históricos. Contudo, a relação se dava sob o signo da morte, da vida que se esvaía pela fome ou pela doença. Entretanto, o desenvolvimento econômico, o aumento da oferta de alimentos e o avanço nas tecnologias médicas reduziram o número de mortes. A morte se tornou, pois, um evento mais controlável. Assim, é com a vida que a política deve lidar, viver adquire um novo sentido, novo estatuto. Não se trata mais da ausência de intervenção, do deixar acontecer, mas de preocupar-se com que tipo de vida se leva, quais fatores atuam ou pelo menos influenciam na qualidade de vida, em sua força, em sua potência e em sua saúde.

Perguntamo-nos se o protagonismo da vida e seus fenômenos no campo da política implicam no nivelamento, no imediatismo entre o mero viver e o habitar o âmbito político, não havendo diferença entre os seres humanos e outros seres vivos, de forma que na estratégia biopolítica ocorreria uma animalização do homem, reduzindo, ou melhor, privilegiando em sua existência política os aspectos vitais mais básicos em detrimento das faculdades mais complexas como a linguagem, a memória e o pensamento crítico. O biopoder desaloja o sujeito de direitos e coloca em seu lugar um complexo orgânico. Para o filósofo: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1988, p. 156).

Na noção de biopolítica forjada por Foucault a morte aparece como fator de regulação do poder que visa a vida. Entretanto, nem sempre a morte opera no segundo plano ou quando condições excepcionais se apresentam. É o que demonstra Achille Mbembe quando se propõe a pensar a soberania a partir do poder de matar, quer dizer, o filósofo camaronês deseja saber o que está em operação e qual o estatuto do político cuja forma hegemônica se ampara no assassinio. Ele parte do conceito foucaultiano de biopoder no qual as relações de poder se caracterizam pelo incremento, aprimoramento e intensificação da vida em que a morte aparece como elemento purificador daquilo que ameaça ou minora o fazer viver.

Contudo, segundo Mbembe, a definição corrente de biopoder não permite compreender a política como uma forma de guerra cujo objetivo central é a destruição material de corpos humanos e até mesmo populações. É por isso que Mbembe associa os conceitos de

biopoder, soberania e estado de exceção para explicar processos de dominação em que o objetivo central é a instrumentalização da vida humana até o ponto em que se autoriza sua exposição à violência brutal. Mbembe nomeia essa máquina de morte de necropoder (MBEMBE, 2016, p. 122).

Trazer ao primeiro plano a função de morte como traço fundamental da soberania imediatamente instaura uma visada crítica do fazer político como acordo firmado entre sujeitos livres e racionais que por meio da comunicação e reconhecimento estabelecem normas de convivência e realização de um projeto ético visando a uma vida plena. Consequentemente, a presença do terror na política desaloja a razão como verdade do sujeito e como termo organizador da esfera pública no contemporâneo.

De fato, a política estruturada pela lógica da guerra não se resume na manifestação concreta de uma racionalidade que teria se degenerado. Trata-se, antes, da demonstração da relação intestina entre morte e poder, cuja problematização filosófica, conforme a leitura de Mbembe, está presente em Hegel e Bataille. No primeiro, a constituição da subjetividade passa pela negação da natureza animal inerente a todo ser humano por meio do trabalho e da luta política. Cada um precisa derrotar a si mesmo para ser lançado no movimento histórico. Nesse sentido, atuar politicamente equivale a sustentar o trabalho da morte na esfera pública. Em Bataille, morrer, embora seja a destruição da vida, é o que torna o viver valioso e memorável. Porém, diferentemente de Hegel, a morte é um ponto sem volta porque nela supressão e sacrifício atingem o ápice, constituindo uma despesa radical, sem reservas, luxuosa. Se na perspectiva hegeliana o sujeito se constitui diante da morte ao assumir em si mesmo sua negatividade, para Bataille o soberano não reconhece nada além de si mesmo e, portanto, transgredir a morte é a garantia de seu poder absoluto. Tornar-se soberano é fazer a morte atuar para si mesmo numa espécie de aposta dobrada: na medida em que não morro, poderei matar.

Temos então duas formulações que examinam a função da morte na constituição hegemônica. No entanto, como se dá concretamente o exercício do assassinato que possibilita a instauração e a manutenção da soberania? Quais são suas condições de possibilidade? Antes de respondermos a essas questões, lembremos com Mbembe que, no biopoder, o direito de matar está autorizado na medida em que se efetua uma cisão no conjunto biológico – a população – que se busca gerir e aprimorar. A divisão entre quem deve viver e quem deve morrer é definida pela raça, melhor dizendo, pelo racismo que condena a alteridade ao aniquilamento porque aquele que é ou parece diferente constitui uma ameaça ao meu poder, à minha cultura e à minha própria vida. Decorre, pois, que o encontro de sujeitos livres na praça

pública e que, a partir disso, decidem firmar contrato é a face admitida e análoga da outra que resta oculta e negada, a saber: o expurgo violento de tudo que pode contestar a identidade e a reciprocidade das partes contratantes (MBEMBE, 2016, p. 128)

Mbembe parece reforçar a posição foucaultiana de que o direito de matar está presente no funcionamento normal de todos os Estados modernos quando apresenta uma visada histórica do vínculo entre modernidade e terror. No Antigo Regime, lembremos do suplício de Damiens, a violência estatal servia para demonstrar a força do soberano, controlar o povo e também entretê-lo. O derramamento de sangue estava inscrito na gramática das relações entre o rei e seus súditos. Diferentemente, na Revolução Francesa, a mediação entre o Estado e o povo fora destruída, então, o terror aparece na política como elemento distintivo que, em tese, permitiria discernir e separar o erro do cidadão do crime do contrarrevolucionário.

Entretanto, o autor camaronês ressalta que o exercício massivo do direito de matar requer o estado de exceção e o estado de sítio como sua base normativa. Nesse sentido, a escravidão aparece como arquétipo da relação entre política e terror, modelo macabro ao qual o pensamento e a prática política europeia recorrem para instaurar aniquilação do inimigo como meio de dominação.

A relação entre colônia e suspensão normativa tem caráter duplo. Em primeiro lugar, o filósofo sustenta que a estrutura colonial se assemelha ao estado de exceção porque a objetificação do escravo decorre de um processo crescente de expropriação que começa com a perda do lar, passa pela perda dos direitos sobre seu corpo e culmina com a perda de seu estatuto político. Na colônia, o escravo não é um sujeito autônomo, capaz de autoinstituição e autolimitação, ele é uma “sombra personificada” (ibidem, 2016, p. 132). Essa destituição transforma o escravo em coisa apta a se tornar propriedade de quem explora seu trabalho e, conseqüentemente, ampliará a própria riqueza. Assim, a violência infligida ao homem escravizado é o que permite sua transformação em mercadoria. Contornam-se, então, dois problemas porque o terror facilita a dominação e, ao mesmo tempo, legitima seus agentes que se conduzem como indivíduos cuja liberdade de propriedade é preservada. No entanto, ainda que rebaixado à condição de coisa, o escravo mantém-se capaz de simbolizar o mundo no qual foi lançado à revelia, eis o segundo ponto de excepcionalidade. De fato, a tarefa do escravo é complexa porque, por um lado, precisa superar a desterritorialização acompanhada da solidão e do luto pelos entes que ficaram para trás e, por outro, o escravo precisa se reumanizar, rejeitar o silêncio das coisas que o obliteram enquanto ser pensante e sensível. Em seu esforço sobre-humano, o escravo instrumentalizado tem na música e no próprio corpo a fonte de sua reentrada

na linguagem e nas relações humanas que compõem um mundo alternativo (MBEMBE, 2016, p. 139).

O regime do apartheid e a colônia apresentam uma síntese completa entre massacre e burocracia – o fantasma não admitido, porém sempre suposto na racionalidade ocidental, como as obras de Kafka denunciam. Contudo, apesar de seu caráter recorrente, que é a posição foucaultiana, no regime do apartheid e nas colônias o terror soberano é exercido à sombra da lei, quer dizer, segundo Mbembe, o necropoder em sua forma absoluta tem como condição de possibilidade o estado de exceção.

Para entender o que emerge na suspensão legal requerida pela colônia, cabe considerar a ordem jurídica europeia na qual todos os Estados participantes gozam dos mesmos direitos, das mesmas prerrogativas, sobretudo no que tange ao direito de guerra, qual seja, na possibilidade de matar ou negociar a paz. Essa afirmação tem pelo menos dois pontos importantes. O primeiro é que o direito de guerra é limitado pelas fronteiras, quer dizer, cada Estado é soberano em seu próprio território na mesma medida em que os outros também o são dentro de seus limites territoriais. O segundo ponto se refere ao exercício da morte segundo certa racionalidade. A morte perpetrada pelos Estados-membros deve ser meticulosamente pensada, executada e deve se realizar segundo objetivos racionalmente justificados.

O ordenamento jurídico europeu decide acerca das relações entre os Estados participantes do pacto e também acerca do tipo de relação possível entre os membros do acordo e todo o resto, todas as nações que não fazem parte do pacto comum. Fica subentendido que fora do acordo tudo está autorizado, não há freios à dominação, nem racionalidade, reciprocidade ou reconhecimento entre nações. Fora do pacto, o que impera é a brutalidade pura de um poder que deseja se impor. Além do vazio legal, a impossibilidade de vínculo entre os membros que se reconhecem e qualquer alteridade é fundamentada no recorte racial (biológico). Tomando a raça como elemento distintivo absoluto, a impossibilidade de partilha simbólica entre conquistador e nativo permite que o conquistador mate, mas não se considere assassino. Nesse sentido, as colônias são o exemplo mais bem acabado do necropoder porque nelas o detentor do poder pode matar sem nenhuma restrição. Ali, a violência soberana atinge o grau mais elevado porque se está diante de um inimigo absoluto porque é desqualificado como coisa e como carne disposta ao sacrifício.

A referência à colonização pode fazer supor que se trata de um modo de dominação superado. O regime do apartheid, a ocupação colonial da Palestina e a atuação das milícias nas favelas cariocas – para citar apenas alguns exemplos – mostram que o político no

contemporâneo elegeu a aniquilação em massa como modo de imposição hegemônica. Isso não significa que não haja diferenças entre o imperialismo contemporâneo e a primeira expansão europeia ou que o regime sul-africano tenha as mesmas características do morticínio do povo preto nas periferias brasileiras. Cada acontecimento colocou em prática diferentes formas de desqualificação de indivíduos, controle e aniquilação dos que não tinham o direito à vida, conforme a perspectiva necropolítica vigente. O que o conceito de necropoder põe em relevo é a concatenação de diferentes tecnologias segundo os objetivos de uma racionalidade assassina.

Pensando no modo como o necropoder funciona na atualidade, Mbembe recorre à noção de “máquinas de guerra”, de Deleuze e Guattari, para assinalar a emergência de uma estrutura que combina aparato tecnológico de alta capacidade e grande mobilidade, cuja produção da morte em escala a aproxima do modelo industrial e lhe propicia circulação e capacidade de negociação com poderes locais. Essas máquinas de guerra atuam no vazio institucional provocado pelas crises do capital e pela deterioração da capacidade política de solucionar conflitos. Cito: “Na maioria dos lugares, o colapso das instituições políticas formais sob a pressão da violência tende a conduzir à formação de economias de milícia” (MBEMBE, 2016, p. 141).

A associação entre terror e miséria tem como correlato a transformação da população de determinado espaço conflagrado em um conjunto de pessoas submetidas a condições extremas que praticamente as reduzem à animalidade. São homens e mulheres esfomeados, mutilados, despossuídos e humilhados. Nesse cenário apocalíptico, armar-se é crucial para se manter vivo. Ocorre que a vida assume valor diferente na economia do massacre. Permanecer vivo enquanto tudo o que dá sentido à vida foi destruído beira o insuportável ou, ainda, ter que matar para viver é a forma de vida mais rebaixada. Não sem razão, decidir acerca da própria morte é talvez o único ato de liberdade sob o necropoder.

Conforme vimos neste capítulo, a decisão metodológica de analisar as condições de emergência dos objetos e dos acontecimentos permite pensar o poder como relação entre forças assimétricas que se vinculam e se enfrentam conforme interesses e finalidades específicas. Com efeito, ao enfatizar o aspecto relacional do político, Foucault promove um duplo deslocamento. O primeiro se dá no âmbito teórico na medida em que o poder deixa de ser concebido como um bem ou privilégio concedido a poucos, como extensão do Estado ou ainda como efeito das relações econômicas. O segundo deslocamento é conceitual porque o poder passa a se referir ao que produz, incita, intensifica e dispersa em vez de denotar exclusivamente a existência de

censura, de exclusão e de limitação. Assim, ao considerarmos o poder numa perspectiva relacional e produtiva, concluímos que o poder não existe senão em ato, quer dizer, é a análise do modo como ele se exerce que permite estabelecer as condições presentes na constituição das práticas, dos discursos e, sobretudo, das subjetividades.

Ora, é justamente a indagação histórica a respeito da constituição do sujeito moderno que o situa entre o conjunto de efeitos decorrentes do investimento político nos corpos que se desdobra em duas formas: a tecnologia disciplinar e a gestão biopolítica. Por um lado, conforme os mecanismos disciplinares, as relações de poder modelam, treinam e potencializam os corpos para forjar indivíduos tão dóceis quanto úteis. Por outro lado, nas tecnologias biopolíticas, o investimento político se dá no controle administrativo de aspectos que dizem respeito ao corpo coletivo e ao que caracteriza o homem enquanto espécie. Cabe enfatizar que o acoplamento das vertentes disciplinar e biopolítica de investimento político nos corpos instaura a constituição do sujeito como indivíduo singular, obediente e dotado de intimidade passível de interpretação ao preço da rejeição de aspectos que podem turvar, contestar ou desarticular a concepção normalizada da individualidade como entidade coesa, coerente e unívoca. É isso o que veremos no próximo capítulo.

3 A GENEALOGIA DO INDIVÍDUO ANORMAL

3.1 A NOÇÃO DE ANORMAL EM FOUCAULT

Conforme vimos, a analítica do poder em Foucault permite-nos flagrar o modo como as individualidades são produzidas a partir de práticas e discursos que operam segundo determinada regularidade, determinados valores e determinados objetivos, compondo o que o filósofo denomina de normalização do social.

Em primeiro lugar, lembremos que a reflexão acerca da normalização do corpo social em Foucault tem grande influência do trabalho de Georges Canguilhem no que concerne à conceituação da noção de norma.

Na obra *O normal e o patológico*, Canguilhem se interroga acerca da definição e da distinção fisiológicas entre a condição saudável e o estado doentio. O autor parte do princípio de que a normalidade equivale ao funcionamento e à disposição saudáveis enquanto aquilo que se afasta ou diverge do que se considera normal constitui o âmbito do patológico. No entanto, o conceito de normal que fundamenta a definição e a distinção entre saúde e doença é, segundo Canguilhem, equívoco. Por isso ele vai realizar o exame crítico das relações entre o normal e o patológico para demonstrar que a fisiologia ao instrumentalizar a noção de norma não se refere a um fato, mas a um conceito de valor com o qual opera metodologicamente, atribuindo-lhe objetividade científica (CANGUILHEM, 2009, p. 177).

A posição do autor decorre da análise dos diferentes significados do termo normal que, segundo o autor, pode designar tanto aquilo que é como deveria ser quanto o que é mais frequente ou que constitui a média. Nesse sentido, Canguilhem ressalta o dualismo presente na ideia de normal que pode tanto se referir a um fato quanto a um valor atribuído a esse fato. Há, pois, certa indistinção entre algo que é considerado habitual ou corriqueiro e algo que é tomado como ideal, preferível ou desejado. Para ele, essa indiferenciação tende a escamotear o aspecto normativo – no sentido da instituição de normas – presente na atribuição de valores, pois a eleição de um ideal decorre do estabelecimento de uma preferência, do favorecimento de uma tendência em detrimento de outras. Desse modo, apesar da prevalência da acepção de normal como aquilo que é conforme a regra ou como aquilo que é mais frequente, o termo normal refere-se tanto a um conceito de valor como a um conceito estatístico, e essa dualidade não deixa de estar presente na consideração científica do conceito de normal (ibidem, p. 85-90).

Entretanto, no que abrange a vida como atividade que pode ora se intensificar, ora se extinguir, o sentido de valor presente no termo normal adquire maior peso. Porque a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível. Viver é preferir, é escolher certos estados a outros, certas condições a outras.

Se é possível observar constantes na natureza e na vida humana, isso não significa que o valor médio designe fidedignamente uma realidade em toda sua complexidade. Com efeito, segundo Canguilhem, quando analisamos com cuidado uma determinada espécie, observamos que seres reais se afastam ou se aproximam de um modelo construído por um cálculo estatístico – um traço “não seria normal por ser frequente, mas seria frequente por ser normal, isto é, normativo em determinado gênero de vida” (CANGUILHEM, 2009, p. 116). A asserção anterior adquire sentido pleno quando lembramos que para o autor a vida é uma atividade que não é indiferente às condições nas quais se desenvolve. A vida institui normas e estabelece preferências em função da facilidade ou da dificuldade que essas condições apresentam para a continuidade ou interrupção da própria vida. Porém, a capacidade de instituir novas normas não se limita ao próprio organismo ou aos fenômenos humanos, mas também ao meio no qual a vida – em geral – é possível. Para Canguilhem,

O meio do ser vivo é também obra do ser vivo que se furta ou se oferece eletivamente a certas influências. Pode-se dizer, a respeito do universo de qualquer ser vivo, o que Reininger diz a respeito do universo do homem: *‘Unser Wertbild ist immer zugleich ein Wertbild’*, nossa imagem do mundo é sempre também um quadro de valores (CANGUILHEM, 2009, p. 133).

Resulta que definir a fisiologia como ciência das leis ou das constantes da vida normal constitui um equívoco duplo. Isso porque, por um lado, o conceito de normal não é um conceito absoluto e suscetível, em si mesmo, de ser medido objetivamente e, por outro, o patológico deve ser compreendido como uma variante do normal, uma vez que o anormal não é aquilo que não é normal e sim aquilo que é “um normal diferente” (ibidem, p. 153).

Ocorre que a reflexão de Canguilhem acerca do que é o normal e do que se afasta desse termo não se limita ao campo da fisiologia. De fato, o autor se arrisca na análise dos efeitos sociais implicados na utilização equívoca da noção de normal. Segundo Canguilhem, a apreciação da normalização do corpo social poderia ser entendida como a “expressão de exigências coletivas cujo conjunto define [...] seu modo de relacionar sua estrutura, ou talvez suas estruturas, com aquilo que ela considera como sendo seu bem particular” (ibid., p. 200). No entanto, uma norma não acarreta necessariamente seu efeito, não tem a força coercitiva de

uma lei da natureza. Consequentemente, uma norma somente se torna referência “quando foi instituída ou escolhida como expressão de uma preferência e como instrumento de uma vontade de substituir um estado de coisas insatisfatório por um estado de coisas satisfatório” (CANGUILHEM, 2009, p. 202). Contudo, no âmbito social, a normalização supõe representar a média das ações, complementares ou compensatórias, visto que se a sociedade não funciona como um todo orgânico, ela busca um funcionamento harmônico a partir de regras de ajustamento exteriores às partes integradas. Quer dizer, enquanto a norma de vida de um organismo está contida na sua existência, as normas sociais têm de ser inventadas, construídas, segundo determinados critérios e preferências, cuja efetividade requer teste e comprovação.

Assim, para Canguilhem, a unidade aparente e instável do social somente se torna patente quando um indivíduo contesta as normas as quais não reconhece como necessárias ou desejadas. O que faz o autor indagar se a rejeição ao que é colocado como normal “não seria porque a sociedade é um conjunto mal unificado de meios, por falta justamente de um fim com o qual se identificaria a atividade coletiva permitida pela estrutura?” (ibidem, p. 218).

A distância entre a finalidade do social – que é promover o bem comum – e o modo como as normas buscam ajustar o conjunto das partes fica ainda mais evidente quando comparamos a tendência presente na normatividade dos organismos vivos de assimilar o que o ambiente oferece como novidade, desde que favoreça a expansão e a intensificação da vida, com a rejeição do que diverge ou contesta o que é considerado uma normalidade social. Por isso, para Canguilhem, propor a identidade entre anormalidade e inadaptação social é, de fato, “aceitar mais ou menos a ideia de que o indivíduo deve aderir à maneira de determinada sociedade, e, portanto, adaptar-se a ela como a uma realidade que seria, ao mesmo tempo, um bem” (ibid., p. 244). Decorre, então, que seria mais preciso e adequado chamar a alegada adaptação de subordinação ou sujeição ao meio social, na qual o homem se encontra dobrado e limitado em sua capacidade normativa de ultrapassar-se a si mesmo (ibid., p. 247).

Embora se situe no registro do ajustamento social, a noção de norma em Foucault irá se desdobrar em duas acepções. A primeira se refere ao regime que vai definir o investimento disciplinar e que, portanto, antecede sua realização, isto é, a disciplina deve concretizar um modelo prévio do que é considerado adequado, válido e, consequentemente, almejado. Assim, uma vez que esse modelo ideal é disposto, quem a ele se adapta é considerado normal e quem não é capaz de se adaptar ou se recusa a fazê-lo é considerado anormal. Ou seja, a norma possui caráter anterior e prescritivo em relação aos domínios da normalidade e da anormalidade cujo

processo de constituição será denominado de normação pelo filósofo para ressaltar o estatuto primevo da norma nos procedimentos disciplinares (FOUCAULT, 2008, p. 75).

O segundo uso da noção de norma vai aparecer na gestão da população. Nos dispositivos securitários os fenômenos são acompanhados e quantificados de modo que se possa estabelecer o que representa a regularidade de um determinado grupo e cujo valor servirá de crivo para intervenções que visam a aproximar o fenômeno desviante do campo de normalidade sem, contudo, eliminá-lo completamente porque em vez de se coibir certos eventos, busca-se administrá-los de modo que sua inadequação esteja dentro do padrão inerente a cada grupo específico. Com isso, por um lado, a norma vai decorrer da característica dos elementos e da relação que esses elementos mantêm uns com os outros em determinado grupo e, por outro, a normalização vai consistir na operação de aproximação entre os gradientes de normalidade - as diferentes distribuições que variam entre o normal e o anormal - para fazê-los funcionar em conjunto (FOUCAULT, 2008, p. 82-83). Cabe assinalar que a intervenção securitária baseada na ideia de norma visa a acompanhar os fenômenos e a gerir seus efeitos conforme os objetivos de determinada estratégia, como por exemplo manter a ordem, favorecer o aumento populacional, entre outras.

Quando Foucault diz que a norma disciplinar é um modelo cuja aplicação constituirá os domínios da normalidade e da anormalidade pode-se alegar que, diferentemente da ideia de norma presente na gestão da população, a norma aparece nos mecanismos disciplinares como um operador prévio ao conjunto de objetos e sujeitos sobre os quais atuará. Para afastar essa interpretação essencialista é válido recorrer ao comentário de Pierre Macherey (1990) a respeito da relação entre norma, subjetividade e constituição do político. Isso porque ela nos serve para frisar que antes de se diferenciar em usos e sentidos distintos conforme sua inserção em dispositivos disciplinares ou securitários, a noção foucaultiana de norma está regida pelo mesmo princípio metodológico que permite analisar as relações de poder em seu aspecto produtivo e imanente.

Segundo Macherey (1990), a problemática da norma que orientou o conjunto do trabalho de Foucault se expressa na intersecção entre duas vertentes. A primeira se refere à relação da norma com seus objetos, relação que pode ser interna ou externa conforme se refira a uma limitação (modalidade jurídica) ou a um limite (modalidade biológica). A outra vertente se refere à relação da norma com os sujeitos por meio da qual os exclui ou os integra conforme a primeira vertente e, em seguida, os desqualifica ou os identifica em termos de desconhecimento ou reconhecimento, de maneira que os coloca em domínios que se opõem a

partir dessa separação. Quer dizer, a norma quando relacionada ao problema da subjetividade diz respeito a práticas de separação, mas também opera critérios de verdade cujo valor pode ser restritivo ou constitutivo. No entanto, é preciso reconhecer que desde *História da loucura* até a *História da sexualidade*, o pensamento foucaultiano passou a minimizar o aspecto jurídico para enfatizar o caráter produtivo das normas.

Ressaltar a produtividade das normas significa dizer que a norma produz os elementos sobre os quais opera ao mesmo tempo em que elabora os procedimentos e os meios que permitem concretizar a ação normalizadora, isto é, a existência dos elementos é consequência direta do exercício que promove seu domínio. Assim, a relação do sujeito com a norma é regulada pela produção de sua sujeição. Para Macherey, “ser sujeito é, pois, literalmente estar ‘submetido’, não no sentido da submissão a uma ordem exterior que suponha uma relação de pura dominação, mas no sentido de uma inserção dos indivíduos [...] em um dispositivo normativo que os reproduz e os transforma em sujeitos” (MACHEREY, 1990, p. 174, tradução nossa)¹⁵.

O caráter produtivo da norma se destaca em trabalhos como *Vigiar e punir* e *História da sexualidade* nos quais acompanhamos no primeiro a constituição do indivíduo a partir de sua inserção na rede de vigilância e restrições que compõem a economia punitiva e, no segundo, delineia-se a formação da sexualidade segundo práticas, saberes e mecanismos de incitação e de provocação de sensações, afetos e desejos que compõem enunciados cuja interpretação desvela uma sexualidade que supostamente recolhe a verdade do indivíduo. Contudo, a produtividade da norma também aparece no texto de Foucault a respeito da interrogação kantiana a propósito do Iluminismo no qual a indagação que o sujeito lança sobre si mesmo considera sua relação intencional com o momento presente, com sua contemporaneidade.

Macherey observa perspicazmente que a referência a Kant faz com que não deixemos de considerar que a norma social que regula o pertencimento dos homens a determinada comunidade – ou certo modo de ser que caracteriza um período histórico – e que está presente na reflexão kantiana é o estado de direito fundamentado na lei moral que habita cada um como um dever ser. Com efeito, enquanto lei que orienta a conduta do sujeito antes mesmo de lhe prescrever o que não deve fazer, a norma se manifesta como dado a priori ou “uma forma pura

¹⁵ No original: “[...] ser sujeto es pues literalmente estar ‘sometido’, pero sin embargo en el sentido de la sumisión a un orden exterior que suponga una relación de pura dominación, sino en el sentido de una inserción de los individuos [...] en un dispositivo normativo que los reproduce y los transforma en sujetos.”

que obtém sua eficácia da circunstância de estar precisamente livre de todo conteúdo” (ibidem, p. 176, tradução nossa)¹⁶.

Segundo o comentador, uma maneira de escapar da referência a uma estrutura transcendente que a alusão a Kant pode conduzir é encontrada em menção a Espinosa que Foucault faz em *História da loucura* na qual afirma que “a ética, como escolha contra o desatino, está presente desde o começo em todo pensamento ordenado [...]. Na era clássica, a razão nasce no espaço da ética” (FOUCAULT, 2014, p.124). Foucault esclarece que a ética no sentido espinosano se refere ao reconhecimento da integração entre a faculdade de pensar e a natureza. Portanto, conforme a interpretação de Macherey, ser sujeito equivale a se afirmar como parte da natureza, a se reconhecer como alguém que está submetido à necessidade (MACHEREY, 1990, p. 177). Trata-se, então, de uma modalidade de pertencimento que se fundamenta no vínculo entre as partes e o todo em vez da ideia de pertencimento enquanto submissão a uma ordem prévia cuja operação é sobretudo coercitiva.

Porém, a acepção da norma como referência necessária induz a pensá-la como inevitável. Este problema aparece em termos semelhantes na discussão acerca da produtividade da noção de poder em *A vontade de saber*. Nesta, Foucault analisa a objeção de que supor o poder como elemento constitutivo da sexualidade implica na impossibilidade de se desvencilhar de suas amarras porque a sexualidade estaria desde o princípio enredada nos dispositivos de poder (FOUCAULT, 1988, p. 93).

Daí que é necessário resgatar o sentido preciso do caráter imanente da norma. Isso porque a relação causal entre a norma e seus efeitos não se fundamenta em uma ideia de sucessão mecanicista, mas supõe um processo simultâneo de constituição recíproca. Quer dizer, a norma se constitui enquanto produz seus efeitos. Nas palavras de Macherey:

A norma não opera sobre um conteúdo que subsista independentemente dela e fora dela, e em si mesma não é independente de sua ação como algo que se desenvolve fora dela, em uma forma que necessariamente seria a da separação e da extirpação. É nesse sentido que se deve falar da imanência da norma, isto é, em relação com o que ela produz e com o processo em virtude do qual ela o produz: o que faz com que a norma seja norma é sua ação (MACHEREY, 1990, p. 181, tradução nossa)¹⁷

¹⁶ No original: “[...] una pura forma que obtiene su eficacia de la circunstancia de estar precisamente libre respecto de todo contenido [...]”.

¹⁷ No original: “La norma no obra sobre un contenido que subsista independientemente de ella y fuera de ella, y en sí misma no es independiente de su acción como algo que se desarrolle fuera de ella, en una forma que necesariamente sería la de la partición y de la escisión. Es en este sentido que hay que hablar de la inmanencia de la norma, es decir, en relación con lo que ella produce y con el proceso en virtud del cual ella lo produce: lo que hace que la norma se norma es su acción.”.

De acordo com Macherey, o recurso a Espinosa oferece a oportunidade de contrastar duas concepções antagônicas de relação entre natureza e cultura que ensejam perspectivas distintas do modo como o poder funciona. A primeira concepção é a que se encontra em Hobbes, a qual concebe a constituição da sociedade humana a partir da repressão das paixões destrutivas que habitam os homens e os ameaçam em seu convívio mútuo. Todavia, a potência de matar que é reprimida em cada membro da comunidade não desaparece. Ela é, pois, transferida e acumulada na figura do soberano que passará a exercê-la exclusivamente e legitimamente até mesmo contra seus súditos. Destarte, a norma que estabelece o social considera a natureza humana como elemento a ser reprimido e deslocado para que institua uma instância excepcional.

Diferentemente, em Espinosa, a relação entre natureza e sociedade assume a forma da continuidade uma vez que o social se caracteriza pelo manejo e regulação das mesmas leis e paixões que estão presentes na natureza. Com isso, a ordem criada pelos homens não se opõe à ordem natural das coisas, mas a reedita em uma expressão particular que, apesar disso, não se desvincula da ordem da qual procede.

Assim, para Macherey, ao se considerar a produtividade e a imanência da norma é possível qualificá-la como necessária porque é entendida como ação que se produz ao produzir seus efeitos e como natural porque opera uma incorporação progressiva e uma proliferação contínua que assumem a forma geral da integração (MACHEREY, 1990, p. 184). Isso implica em admitir que mesmo quando a norma produz separação, classificação e hierarquização, ela o faz a partir da inclusão da diferença, isto é, do que remete ao múltiplo e ao contraditório.

3.1.1 Anormalidade enquanto reduto da diferença

Um dos aspectos constantes na normalização do social e que orienta as discussões presentes neste trabalho remete sobretudo ao gesto de separação e oposição de características que uma vez reunidas em existências concretas acionam mecanismos de correção, punição e, no limite, eliminação. Nesse sentido, a norma disciplinar e o racismo como vetor de controle biopolítico nos parecem duas formas fundamentais de produção da anormalidade.

Mas como o dispositivo disciplinar e a gestão biopolítica se articulam na produção do que é considerado anormal? De saída, é preciso lembrar que a produção dos sujeitos passa pela colonização política dos corpos. Como vimos no segundo capítulo, na *démarche* foucaultiana o corpo aparece como instrumento crítico e objeto de investimento. O corpo é também corolário

da concepção do poder como relação e como produção. Ele é construído e destruído, organizado e desarticulado, significado e esvaziado pelas relações de poder-saber, ou seja, aparece como produto do investimento político.

Porém, ao afirmarmos que o sujeito é resultado do investimento político em seu corpo, desejamos assinalar a ocorrência de dois processos, quais sejam, a transformação de uma multiplicidade heterogênea em indivíduos e a reunião dos indivíduos em um contínuo biológico cuja cesura faz da vida um duplo formado pela vida valorizada e pela vida matável. Isso nos remete ao dispositivo de sexualidade, analisado por Foucault em *A vontade de saber*, obra na qual o filósofo demonstra a intersecção entre as disciplinas e a gestão biopolítica e frisa o papel fundamental dessa articulação na constituição das individualidades a partir do século XIX.

De acordo com Foucault (1988, p. 151), o modo de funcionamento disciplinar e o modo de funcionamento biopolítico das relações de poder se vinculam quando o poder investe sobre a vida, quando as relações de poder têm por alvo multiplicar, intensificar, aprimorar e administrar a vida dos indivíduos. O biopoder, isto é, o poder que se efetua no investimento sobre a vida, começou a se desenvolver a partir do século XVII ao englobar e articular duas modalidades distintas de atuação nos corpos. A primeira modalidade é a que se dirige ao corpo de cada pessoa com o objetivo de adestrar, ampliar e extorquir forças, controlar e acumular dados que permitem distinguir, classificar e separar os indivíduos. De fato, é a própria aplicação da lógica disciplinar que individualiza corpos enquanto unidades coesas e homogêneas.

A segunda modalidade, que se formou um pouco mais tarde, por volta do século XVIII, é a que se exerce sobre o corpo-espécie, é a que considera o corpo suporte biológico e funcional de processos vitais tais como a natalidade, a mortalidade, a longevidade e o adoecimento que variam conforme condições climáticas, econômicas, culturais e tecnológicas nas quais a gestão biopolítica pode ou não intervir segundo seu objetivo nuclear, qual seja, fazer viver.

Com efeito, no início do século XVIII as modalidades disciplinar e biopolítica ainda operavam separadamente, visto que, por um lado, no âmbito das práticas concretas, houve implantação e aperfeiçoamento institucional de táticas e mecanismos disciplinares na área educacional, nas instalações operárias e na administração pública e, por outro, no âmbito do conhecimento, observou-se o desenvolvimento de saberes como a demografia, a estatística e a economia que produziam e analisavam dados acerca da população e de sua relação com fatores externos que a regem enquanto fenômeno dinâmico.

No entanto, a distinção entre investimento no corpo individual e no corpo coletivo não perdurará. Segundo Foucault, o que vai articular concretamente as disciplinas e a gestão

biopolítica é o dispositivo de sexualidade. Porque a sexualidade, por um lado, provoca e demanda vigilância, controles, intensificação e canalização das forças que deixam de estar disponíveis para deleite pessoal e são dirigidas para fins econômicos e, por outro, ela aparece como domínio de atuação médica e sanitária para prevenir doenças, aumentar ou reduzir o número de nascimentos e instituir campanhas de moralização social. O sexo é um elemento comum ao indivíduo e à população, ele é o “acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (FOUCAULT, 1988, p. 159).

Ocorre que um poder que se encarrega da vida requer mecanismos contínuos de regulação e correção na medida em que a proliferação desenfreada da vida, o uso desmedido de recursos e a relação anárquica entre indivíduos alteram e ameaçam destruir as condições que favorecem a vida do conjunto da população. Em função disso, o biopoder vai recorrer a uma forma de controle que, em princípio, privilegia a qualificação, medição, ordenação e hierarquização dos indivíduos segundo um modelo pré-concebido (norma disciplinar) ou a distribuição dos indivíduos em torno do que constitui a média, o que é mais frequente e comum, das características do grupo ao qual os indivíduos pertencem (norma securitária), em vez de recorrer à lei que, no limite, se faz obedecer em virtude da ameaça de morte que é seu último recurso (FOUCAULT, 1988, p. 157).

A menção ao dispositivo de sexualidade é importante não somente pelo acoplamento das modalidades disciplinar e biopolítica num agenciamento concreto que se tornou a base para a atuação do biopoder, mas também porque a constituição do indivíduo passa pelo vínculo entre corpo, sexo e verdade que decorre do adestramento do corpo e da incitação e da introjeção de uma sexualidade misteriosa cuja interpretação revelará a verdade do sujeito. Quer dizer, no contexto das relações de poder que investem a vida, a produção das subjetividades está diretamente vinculada ao funcionamento do dispositivo de sexualidade que, conforme vimos, recorre a mecanismos normalizadores de regulação e controle de seus efeitos. Ou seja, o sujeito é simultaneamente produzido e normalizado enquanto é investido pelas relações de poder. Logo, o investimento nos corpos e a produção dos sujeitos são processos articulados no tempo e no espaço demarcados pelo dispositivo de sexualidade no qual a noção de norma opera ora segundo a lógica disciplinar, ora segundo a lógica biopolítica.

A norma segundo a lógica disciplinar se evidencia quando as relações de poder atuam sobre determinada multiplicidade a fim de recortá-la, classificá-la e hierarquizá-la. Ora, quando se diz que é possível separar, qualificar e ordenar pessoas, admite-se que elas são passíveis de ser conhecidas e definidas inequivocamente. Ou seja, não há espaço para contradições,

hesitação ou pluralidade porque o processo de individualização é orientado pela ideia de não contradição, reciprocidade e unidade. É nesse sentido que é possível afirmar que a individualização decorre da imposição de um modelo estrito da experiência humana, cuja não adesão a ele, por vontade própria do indivíduo ou impossibilidade de fazê-lo, constitui um conjunto de anormais que são submetidos a procedimentos ininterruptos de correção.

Enquanto o processo de individualização é perpassado pela normação¹⁸ do social, a gestão biopolítica reúne os indivíduos por meio da decisão de atuar no nível da vida e investir em tudo que concerne ao fato de que o homem pertence a uma determinada espécie, relaciona-se com o meio em que vive e apresenta fenômenos regulares que, se não são totalmente independentes dos processos culturais, manifestam alguma autonomia em relação à construção social. Resulta então que a norma na gestão da população varia conforme o conjunto das pessoas e a forma como o acontecimento lhe afeta, assim como também varia segundo os interesses da população, no sentido do que constitui seu bem comum – ou que se impõe como bem comum. Muito diferente do que vemos ocorrer nas disciplinas porque o dispositivo disciplinar constitui e coloca em operação um modelo e o impõe aos indivíduos através do adestramento, da vigilância e da correção.

Se, no enquadramento disciplinar, a dicotomia entre o normal e o anormal efetua uma cesura e justifica um processo ininterrupto de adequação, em que a resistência, a recalcitrância ou a impossibilidade de adesão impõem uma peregrinação reiterada entre instituições, no dispositivo biopolítico, de modo distinto, o estatuto de normal e anormal não precede o acontecimento, mas também não cessa de se deslocar e ameaçar o conjunto da população. Num determinado momento, alguns se encontram na norma; em outros, os mesmos indivíduos são considerados anormais. A anormalidade é uma condição que paira no ar e que pode ser acionada sempre que se julgar necessário.

Ainda que a biopolítica se correlacione à ideia de que sempre se governa demais e sua concepção da anormalidade não seja fixa nem definitiva, o fato de que a vida se tornou um problema do Estado implica que sua intervenção tenha efeitos ainda mais graves. Isso porque uma boa gestão populacional se configura, conforme a racionalidade biopolítica, como aquela na qual se conciliam a efetivação dos processos, a possibilidade de intervir e a realização do objetivo fundamental da biopolítica, qual seja, fazer viver, através da melhoria, do fortalecimento e do prolongamento da vida. Ora, se a exposição da população à escassez, à

¹⁸ Normação é a aplicação da norma segundo a lógica disciplinar. Conferir página 77 deste trabalho.

doença ou ao desemprego é requerida para que o acontecimento se desenrole, como essa prática insere-se no objetivo de fazer viver?

Na racionalidade biopolítica a população aparece como contínuo biológico cuja vida deve ser intensificada e este objetivo é perpassado pela ideia de que os acontecimentos devem afetar a população e produzir efeitos diversos no conjunto das pessoas. Sendo assim, alguns padecem, outros passam fome, alguns têm acesso aos avanços tecnológicos e aos melhores medicamentos enquanto outros morrem por causas banais. Em suma, o objetivo biopolítico de fazer viver não é homogêneo. Fazer viver não se realiza de forma homogênea porque não atinge a todos e, no limite, não deve atingir a todos. Com efeito, para que alguns vivam mais e melhor, outros são submetidos a condições que pioram e comprometem suas vidas. O fortalecimento da vida de uns depende do enfraquecimento da vida de outros. Como, então, desqualificar algumas vidas num contínuo biológico?

Uma indicação acerca da natureza da operação que poderia cindir o conjunto populacional é que ela deve justamente alinhar-se à natureza do vínculo que se estabelece entre os indivíduos e formam uma população. Assim, se é por caracteres biológicos ou supostamente biológicos que se cria um elo entre os indivíduos, então o corte que separa alguns e os torna disponíveis também deve possuir essas qualidades. É aí que o racismo entra no cálculo da ação do Estado porque ele permite efetuar uma cesura de tipo biológico no conjunto da população. Esta cisão, que autoriza o fazer morrer na política que visa fazer viver, cria um grupo de pessoas matáveis, quer dizer, que podem ser expostas à violência estatal. A raça aparece como o tipo de elemento que guiará a cesura mais adequada àquilo que define a população como contínuo biológico e por meio da qual alguns serão submetidos a condições adversas cuja intensidade aumenta paulatinamente até a sua eliminação. É nesse sentido que Foucault discorre a respeito de um racismo de Estado que autoriza a função da morte num poder que visa ao fortalecimento da vida. Ele dirá que “a morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 1999, p. 305). Portanto, instrumentaliza-se um grupo de indivíduos para se obter determinados efeitos no nível da população cuja forma-limite, hiperbólica, é o racismo que desqualifica e objetiva pessoas para torná-las matáveis.

Temos, assim, todo um conjunto de procedimentos de exclusão que ora assumem caráter disciplinar, ora funcionam sob o modelo da gestão biopolítica. Contudo, apesar da especificidade de cada modalidade de produção do anormal, Foucault não deixa de salientar

que o dispositivo de sexualidade vai concretamente promover a junção da tecnologia disciplinar e da tecnologia biopolítica ao sexualizar o corpo individualizado. Isso quer dizer que ao associar corpo, sexo e verdade, o dispositivo de sexualidade faz a norma operar por um lado como elemento de enquadramento institucional do que pode deturpar a coesão, a unidade e a coerência do indivíduo e, por outro, como forma de expurgo do que ameaça a vida enquanto ordem coletiva.

O poder normaliza ao hierarquizar, ao enquadrar, ao adestrar e ao corrigir os indivíduos, segundo os mecanismos disciplinares, e ao desqualificar parte do conjunto populacional para, assim, expor alguns à morte que fortalecerá a vida de outros, segundo o funcionamento biopolítico. Todos estamos, então, inseridos na normalização social ao sermos constituídos como indivíduos idênticos a nós mesmos num processo reiterado de rejeição, negação e exclusão do que pode conspurcar a coerência, a integridade e a homogeneidade que estão alegadamente contidas no vínculo entre corpo, sexo e verdade. Ademais, os aspectos rejeitados e excluídos vão se reunir na figura múltipla e complexa da anormalidade, à qual se impõe contínua peregrinação institucional ou violência purificadora.

Vejamos no próximo item como Foucault apresenta a formação do domínio da anormalidade, bem como as imagens que as figuras dos anormais despertam e fazem circular.

3.2 DO MONSTRO AO JOVEM MASTURBADOR: A TRAJETÓRIA DO CURSO *OS ANORMAIS*

No curso *Os anormais*, proferido em 1975, Foucault realiza o estudo genealógico do indivíduo anormal relacionando-o a três figuras constituídas por diferentes redes de poder-saber que formam a linhagem ascendente da noção de anormalidade que passou a vigorar no século XIX. São elas: o monstro, o onanista e o indivíduo incorrigível. Evidentemente, o anormal do fim do século XIX não é resultado da simples combinação de figuras excêntricas. De fato, entre estas e aquele houve toda uma reconfiguração e um entrelaçamento de noções e de práticas das quais decorre o personagem certamente mais apagado, porém bem mais comum que é o anômalo da atualidade. A questão é saber como se constituiu um tipo de subjetividade simultaneamente convocada e repelida pelo aparato institucional que visa a conhecer, a corrigir e até mesmo a eliminar o anormal – ou o que é considerado anormal – em nome da proteção da sociedade.

Cabe explicitar os pressupostos da análise genealógica apresentada no curso em questão. Em primeiro lugar, busca-se saber quais práticas e discursos compõem as condições de aparecimento do anormal, cuja figura assume relevo a partir da distinção entre as condições históricas de emergência que lhe são próprias e aquelas que são inerentes aos personagens do monstro, do incorrigível e do onanista. Em segundo lugar, parte-se também da premissa de que a subjetividade tem uma história, isto é, aparece como efeito de uma série de procedimentos de poder-saber que tomam o corpo como superfície de investimento. Desse modo, o indivíduo é resultado de arranjos situados no tempo e no espaço que incidem, atravessam, moldam e intensificam o aparato biológico, simbólico e histórico que chamamos de corpo. Este é objetificado por procedimentos de vigilância, controle, observação, enunciação e aprimoramento que categorizam e individualizam o conjunto indistinto das pessoas. Assim, quando Foucault diz que fará a genealogia de uma forma de subjetividade, ele considera o sujeito como resultado do entrecruzamento de práticas, de discursos e da materialidade. O terceiro ponto que gostaríamos de destacar é a relação entre a produção de subjetividade e os efeitos dos discursos de verdade que definem, delimitam e caracterizam o indivíduo conforme aproximação ou desvio do que se considera uma norma social, moral, ética ou biológica. Em que a irregularidade é diretamente proporcional à intensidade dos efeitos de poder. Em outras palavras, quando o indivíduo é classificado e hierarquizado no âmbito do desvio a partir do vínculo e apropriação de seu corpo pelos dispositivos políticos - compostos por mecanismos disciplinares, securitários ou de sexualidade - os discursos se apoiam sobre um dado que majora suas consequências.

Inicialmente, a partir das premissas explicitadas, apontaremos as condições de possibilidade de emergência das figuras precursoras da anormalidade e, num segundo momento, iremos discorrer a respeito dos sentidos evocados pelos corpos anormais que se deslocam dos documentos, passeiam pelas frases enunciadas por Foucault e, por fim, provocam o riso incontido dos ouvintes de seu curso no Collège de France.

3.2.1 Os diagramas¹⁹ da anormalidade

¹⁹ Termo utilizado por Deleuze no livro “Foucault” para designar a intersecção entre matérias formais e funções formalizadas que expõem relações de força e estratégias específicas. Por exemplo, o diagrama disciplinar se refere ao vínculo historicamente estabelecido, mas não-necessário, entre as prisões e a função punitiva (Cf. DELEUZE, 1988, p. 40-45).

A primeira figura analisada é o monstro. Na Idade Média a monstrosidade é caracterizada pelo misto indevido entre dois reinos, entre dois gêneros ou entre dois estados. Monstro é o que é metade homem e metade animal, metade homem e metade mulher ou o que se encontra entre a vida e a morte. O que define a monstrosidade é a transgressão à lei não importa quais formas assume, podendo se referir à lei natural, às leis de Deus ou às leis dos homens. A monstrosidade é, com efeito, entendida como consequência de um ato corrupto ou pecaminoso.

Apesar de apresentar a definição de monstro corrente no medievo, Foucault salienta que cada época consagrou um tipo de aberração. A Idade Média se scandalizou com o monstro bestial, o Renascimento destacou os irmãos siameses e a Idade Clássica interrogou os hermafroditas. Tais correlações se devem ao caráter transgressor que cada figura apresenta ante a visão de mundo dominante em determinado período histórico. Nesse sentido, por qual razão a Idade Clássica colocou em relevo o monstro hermafrodita? Por que o misto entre dois sexos caracterizou o tipo de monstrosidade típico daquela época?

As questões acima não são respondidas diretamente por Foucault. De todo modo, adiante, o filósofo associa a Época Clássica à colocação insistente da sexualidade nos discursos²⁰, numa espécie de mapeamento obsessivo dos mínimos indícios da emergência da concupiscência, isto é, do conjunto de sensações, afetos e ideias relativos aos prazeres carnaís. Vale frisar que o hermafroditismo não era condenável enquanto transgressão anatômica, pelo menos não em todos os casos. O problema residia no uso abusivo dos caracteres opostos ao sexo escolhido pelo hermafrodita. Se, por exemplo, uma pessoa optou por viver e ser tratada como homem, ela não podia relacionar-se com outros homens e, eventualmente, gozar de seus órgãos genitais femininos ou, ainda, colocar-se numa posição passiva. O hermafroditismo foi aos poucos deixando de ser interrogado como mistura indevida entre gêneros que se opõem “naturalmente” para ser punível como desvio de conduta²¹, quer dizer, ele foi aos poucos sendo deslocado do fato de que um indivíduo portava um corpo indefinido ou que possuía caracteres de ambos os sexos para a ideia de que o hermafrodita age inapropriadamente porque não censura em si mesmo o uso e a fruição de partes corporais que não se alinham ao que se atribui socialmente ao suposto sexo do indivíduo. Portanto, a monstrosidade típica da Época Clássica correlacionava-se à lenta substituição da ideia de monstro como aquele que possui um corpo

²⁰ A emergência da sexualidade como âmbito de problematização religiosa, médica e política é discutida em diversos momentos da obra foucaultiana. Ver sobretudo *História da sexualidade: volume I* e os cursos *Os anormais* e *O poder psiquiátrico*.

²¹ Foucault apresenta o mesmo comentário na introdução às memórias de Herculine.

que mistura indevidamente uma separação naturalmente determinada para se tornar uma categoria associada a corpos que excedem uma norma socialmente definida.

O filósofo apresenta dois casos envolvendo hermafroditismo em que a suspeita de descumprimento do uso exclusivo de apenas um sexo conduziu seus protagonistas aos tribunais. Nestes casos podemos observar o sutil deslocamento do âmbito da violação à lei natural para uma infração ao que se considera adequado, ao que se considera de acordo com a moral vigente. O primeiro, ocorrido no século XVII, é o caso de Marie Lemarcis, batizado(a)²² como menina, mas que foi pouco a pouco se tornando um homem e adotou o nome de Marin Lemarcis. Após se casar com uma viúva, ele(a) foi denunciado(a) por suposta fraude e processado(a) judicialmente. Mesmo após a perícia médica, não houve consenso a respeito da condição de Lemarcis. A primeira decisão condenou o(a) suposto(a) hermafrodita à pena capital por união ilegítima (lesbianismo). A sentença foi contestada e novos exames foram providenciados. Neles, dois médicos apresentaram conclusões opostas: um especialista em monstros que não identificou sinais de virilidade em Lemarcis e um médico chamado Duval que propunha uma nova forma de concepção e avaliação médica da sexualidade.

O relatório de Duval não se restringiu à descrição do exame clínico detalhado dos órgãos sexuais, pois ele também fez questão de nomear cada detalhe anatômico, mesmo sabendo que tal conduta contrariava a cautela e o decoro comuns no meio médico. Com efeito, ele exorta seus pares ao abandono dos preconceitos referentes ao conhecimento do corpo feminino. Para ele, se antes a mulher era vista como perigosa por induzir ao erro e à lubricidade, o exemplo da Virgem Imaculada impõe uma revisão nesse desprezo. Além disso, a ignorância a respeito da matriz teria impedido o nascimento de milhares de crianças. Destarte, a vida e o corpo da mulher e da criança assumem um novo valor social quando o exercício da sexualidade se materializa na gravidez em que toda mãe é um pouco Maria e toda criança é um pouco Jesus. Vemos, então, a utilização combinada de fragmentos do discurso religioso e de preocupações biopolíticas na estruturação do que virá a ser a base do discurso científico sobre o sexo.

Duval apontou a presença de sinais sutis de virilidade em Lemarcis. Contudo, ele(a) foi obrigado(a) a vestir-se como mulher e também foi impedido(a) de se relacionar com qualquer pessoa, não importa se homem ou mulher. A concepção tradicional de hermafroditismo não era suficiente para decidir a respeito do caso de Rouen, visto que o

²² A língua portuguesa, assim como a maioria das línguas de raiz latina, requer a flexão de gênero em muitos de seus vocábulos. No entanto, estamos diante de casos em que a identidade de gênero dos personagens citados está em disputa e aparece através dos discursos de terceiros. Assim, buscaremos manter a indefinição através de indicações gráficas, isto é, o uso da terminação alternativa entre parênteses.

veredicto requereu a participação de um discurso ainda em formação sobre a sexualidade. No entanto, foi a concepção tradicional que definiu o destino de Lemarcis que, dali em diante, passou a ser tratado(a) como uma aberração. Vê-se, pois, o aparecimento de um discurso com pretensões científicas a respeito da sexualidade, mas que ainda funciona como linha auxiliar para a concepção de monstrosidade baseada na transgressão das leis naturais, dos homens e/ou de Deus. Isto é, o discurso que se orienta pela ideia de norma não tem força para se sobrepor àquele que se situa no nível jurídico das relações.

Consideremos agora uma denúncia envolvendo um(a) hermafrodita ocorrida cento e cinquenta anos depois do primeiro caso. A ideia de que haja mistura indevida entre dois reinos, duas formas ou dois estados não é mais aceita, mas o desenrolar dos fatos é análogo ao primeiro. Anne Grandjean percebeu por volta dos quatorze anos que se sentia atraído(a) por mulheres. Na idade adulta, passou a se vestir como homem, mudou de cidade e contraiu matrimônio com uma senhora do vilarejo em que se estabeleceu. Sua presença e conduta levantaram suspeita de profanação do sacramento do matrimônio. Após denúncia, Grandjean foi levado(a) a juízo e também foi submetido(a) a exames cujos resultados indicaram tratar-se de uma mulher. A primeira decisão condenou Grandjean ao pelourinho, porém, como no primeiro caso, houve apelação e a pena capital foi abrandada. Dali em diante, o(a) suposta hermafrodita teria que se vestir e se comportar como mulher, ou seja, suas relações com pessoas do mesmo sexo estavam proibidas. Observe-se que Grandjean não foi impedido(a) de contrair matrimônio ou se relacionar com alguém do sexo oposto, visto que proibiram apenas o exercício da homossexualidade, da sexualidade invertida. Por conseguinte, Grandjean não foi considerado(a) um ser abjeto, somente seu comportamento foi alvo de repúdio.

Para os médicos da época não havia mistura entre os sexos, e sim má-formação acompanhada muitas vezes de impotência e esterilidade. O corpo intersexual ou bissexual é um corpo biológico excêntrico que apenas se torna um problema quando as esquisitices se apresentam como princípio ou pretexto para condutas que ofendem a moral ou que podem ser consideradas criminosas. Grandjean não foi condenado(a) por ser esquisito(a), mas por ter se casado(a) com uma mulher, por manifestar um comportamento depravado. A monstrosidade não é mais jurídico-natural, como no caso anterior, ela é biológico-moral, uma excentricidade física que influencia ou determina um desvio de comportamento.

Percebemos que a monstrosidade da conduta se destaca e transporta a categoria de monstro do domínio da alteração somática para o domínio da criminalidade quando comparamos os dois casos. Segundo Foucault (2010, p. 63), o monstro natural é inimputável

enquanto que aquele que apresenta uma conduta monstruosa é passível de punição, de repulsa e de condenação. Qual a diferença entre o monstro natural e o monstro comportamental? Se o monstro natural assim se configura devido a forças que independem dele, ao passo que o monstro comportamental é de alguma forma responsável, implicado, naquilo que o caracteriza como ser abjeto, então é possível supor que a diferença reside na vontade, na escolha, na deliberação, ou seja, a partir de meados do século XVIII monstro é aquele que decide agir de forma contrária ao que as normas sociais preconizam e impõem.

A contestação acintosa do conjunto dos valores norteadores da conduta de um determinado grupo ou coletividade é uma espécie de ofensa ao contrato social, é um atentado à vida civilizada. O monstro moral é um criminoso que rompeu com o pacto social. Note-se que a alcunha de monstro moral era dirigida aos reis voluntariosos, aos déspotas e às rainhas obscenas. O monstro criminoso é geralmente associado ao abuso de poder, quer dizer, à possibilidade de corromper justamente porque se detém um poder excessivo. Porém, o vínculo entre crime e monstruosidade também se encontra nas camadas mais baixas da população, na banalidade do homem comum. De fato, a transposição não é absoluta quando se repara que a monstruosidade da realeza se manifesta na sexualidade desmedida enquanto o monstro do populacho é marcado pelo canibalismo. O que une estas duas figuras abjetas - o rei devasso e o bicho-papão - é a violação de dois grandes tabus, dois interditos relacionados a duas funções orgânicas essenciais, que informam dois grandes crimes: o incesto e a antropofagia. Nesse sentido, esses dois crimes representam duas formas de contestar as renúncias exigidas pela vida em sociedade. Os monstros morais são aqueles que não aceitam restringir sua satisfação pulsional e, portanto, despertam a ira e o ressentimento daqueles que se submeteram ao pacto social. Em vez de o monstro ser eventualmente um criminoso, todo criminoso é suspeito de portar algum tipo de monstruosidade.

A suspeita de que haja um fundo monstruoso em cada crime é um dos pilares da nova economia punitiva constituída em meados do século XIX na qual se busca ajustar a pena à infração cometida e, assim, não punir a mais nem a menos. Nesse sentido, torna-se indispensável conhecer os interesses e as causas que levaram à conduta criminosa para responsabilizar o criminoso e impedir sua reincidência. Para punir conforme uma medida razoável, introduz-se toda uma preocupação acerca da natureza do criminoso, de sua essência, de sua personalidade. Antes, a punição era total, massiva, excessiva. Agora, ela é dosada segundo o crime que se pretende punir. É preciso porcionar a pena de forma que não se puna demais nem se puna de menos. Busca-se saber os motivos que levaram ao ato criminoso para

punir conforme a existência de um interesse legítimo ou ilegítimo, de um impulso passional ou de um cálculo, de uma moral corrompida ou de uma honra ofendida.

Foucault cita três casos em que se vê a ampliação da participação do saber psiquiátrico na constituição dessa nova racionalidade punitiva. Segundo o filósofo, há três grandes monstros fundadores da psiquiatria criminal francesa: a mulher de Sélestat que matou a própria filha e comeu uma de suas coxas com repolho; Papavoine que matou duas crianças porque as confundiu com os filhos da duquesa de Bercy e, por fim, Henriette Cornier que decapitou o bebê da vizinha (FOUCAULT, 2010, p. 94). A mulher de Sélestat foi absolvida porque fora movida pelo desespero provocado pela fome. O infanticida foi considerado louco porque matara durante um delírio e foi, portanto, declarado inimputável. Por sua vez, o assassinato cometido por Henriette Cornier mostrou-se um desafio à análise psiquiátrica porque não se pôde defini-la como louca nem indicar o interesse que motivou seu ato criminoso. O caso Cornier provocou embaraço porque não conseguiram demonstrar que Henriette não estava demente nem indicar positivamente qual o interesse, a racionalidade, que tornaria seu ato inteligível e passível de punição. A acusação insistia na imputabilidade porque acreditava que a acusada não era demente. A defesa, diferentemente, alegava que, embora lúcida, Henriette foi movida por uma força que se sobrepôs à sua consciência moral, uma inclinação atroz, uma direção irresistível, uma paixão violenta, em suma, um instinto bárbaro (ibidem, p. 110-111). Segundo essa hipótese, ainda que o sujeito não possa ser classificado como demente, sua ação é passível de ser igualada a um ato delirante que não é, portanto, imputável. Assim, compete à psiquiatria descortinar tais forças em pessoas nas quais a alienação não é demonstrada, mas cujo atos são ininteligíveis e alheios às leis regulares da organização humana. Eis a constituição da noção controversa de “ato de delírio” (ibidem, p.112) que ao mesmo tempo associa o crime brutal e sem razão à loucura e institui o saber psiquiátrico como tecnologia de proteção social.

Segundo o artigo 64 do Código Penal Francês²³, não há crime se o sujeito está em estado de demência porque a punição requer a demonstração da racionalidade do ato e do sujeito que deve ser punido. Porém, conforme a nova economia punitiva, não basta demonstrar que o sujeito não é louco, é necessário compreender seu ato, ressaltar sua inteligibilidade e analisá-lo para que a punição seja adequada e se apresente na justa medida do crime que se pretende punir.

²³ Segue reprodução da nota 29 da primeira sessão, localizada na página 25 do curso *Os anormais*: “o artigo 64 do Código Penal diz: ‘Não há crime nem delito quando o réu estava em estado de demência no momento da ação, ou quando foi coagido por uma força à qual não pôde resistir.’ Cf. E. Garçon, *Code pénal anoté*, I, Paris, 1952, pp. 207-26; R. Merle & A. Vitu, *Traité de droit criminel*, I, Paris, 1984”, pp. 759-66 (1o ed. 1967). Cf. FOUCAULT, 2010, p. 25).

Com efeito, se o sujeito não é louco, se não se pode afirmar que se encontra num estado demente, o crime ininteligível, o crime cujo interesse permanece indistinguível, em síntese, o crime sem razão não se apresenta, entretanto, como limite para a análise psiquiátrica no domínio criminal. Muito pelo contrário, é justamente esse tipo de caso que fundamenta sua existência como prática e como saber. Para Foucault (ibid., p. 99), o que torna o crime passível de análise qualitativa e quantitativa, o que conseqüentemente permite que se ajuste a ele uma punição medida e o que fixa e determina a possibilidade de punir não é mais o ato criminoso e seus efeitos diretos, mas as motivações implícitas, quase secretas, do indivíduo que cometeu o ato criminoso. O interesse pessoal presumido passa a valer como racionalidade interna do crime e se torna grade de referência para definir a intensidade e a duração da pena. Se Henriette Cornier não era louca nem tinha um motivo evidente para matar, então o poder de punir prescinde das condições necessárias para seu funcionamento, o poder gira em falso. É, então, nesse espaço de indiscernibilidade que a psiquiatria é convocada a atuar como saber que restabelecerá os requisitos fundamentais para o funcionamento da maquinaria punitiva na medida em que irá postular o interesse subjacente capaz de sobrepujar a consciência do sujeito e induzi-lo a cometer crimes. Contudo, este caso serviu mais para postular a existência de uma força irresistível presente no ato sem razão do que para demonstrar os interesses que conduziram Cornier ao assassinato porque os exames psiquiátricos restaram inconclusivos.

Ora, a consolidação do poder psiquiátrico, a crescente participação do saber psiquiátrico nos mecanismos de controle social, é correlata ao privilégio dado à hipótese de que as patologias mentais são determinadas por forças irresistíveis em detrimento da razão alienada como fundamento da loucura. O primeiro passo nesse deslocamento foi o abandono da ideia de loucura parcial porque o menor sintoma já é indício suficiente para definir alguém como plenamente louco. Além disso, o sintoma não remete necessariamente ao problema da apreensão da verdade, mas ao jogo entre o voluntário e o involuntário no qual a loucura não é mais definida por um erro de julgamento ou por um pensamento ilógico. Doravante, o louco é aquele em que a hierarquia do voluntário e do involuntário se encontra perturbada, louco é aquele que está tomado por certos automatismos. O que se propõe é uma inversão: em vez de se interrogar a existência de ao menos um sinal de delírio numa conduta instintiva, no sentido de que é um comportamento involuntário, busca-se a perturbação da vontade que estaria na origem da formação de um delírio.

A reorganização teórica do saber psiquiátrico fundamentou-se no abandono da noção de alienação em função da eleição dos instintos como modelo explicativo-causal de

comportamentos cuja razão ou motivação é incompreensível. Tal deslocamento conceitual não se refere a algum avanço ou evolução epistemológica, mas antes a novas demandas institucionais feitas ao saber psiquiátrico, como por exemplo o fato de que a administração governamental convoca o psiquiatra para dizer se há loucura naqueles que representam ameaça à ordem pública, nos casos em que a família pede intervenção médica sobre seu parente que age de forma contrária aos sentimentos, aos afetos e às relações obrigatórias no seio familiar e a demanda das instituições políticas por um recorte da loucura sobre um fundo de estabilidade e de imobilidade social. A loucura é então representada pelo comportamento insólito, destoante e contestador. Em outras palavras, o desordeiro, o pródigo e o rebelde se tornam alvo privilegiado da atuação psiquiátrica e justificam a presença desse saber nos procedimentos judiciais.

Para Foucault, a desqualificação do delírio no discurso psiquiátrico equivale a um “afrouxamento epistemológico” (FOUCAULT, 2010, p. 135) porque a substituição do problema da relação da consciência com a verdade por uma interrogação das condutas faz com que a loucura seja definida, por um lado, em relação a certo distanciamento das regras de ordem, de conformidade e de docilidade elaboradas por grupos sociais historicamente situados e, por outro, segundo certo grau de aprofundamento no campo dos automatismos. Decorre, pois, que toda conduta pode ser questionada e até mesmo patologizada conforme o grau de desvio em relação à norma e o enraizamento nos processos involuntários.

Paradoxalmente, a primazia da referência ao eixo voluntário-involuntário insere uma generalização no campo de objetos submetidos ao crivo psiquiátrico e, ao mesmo tempo, aproxima o discurso psiquiátrico do nível de cientificidade do discurso médico cujo vínculo se amparava principalmente no aspecto formal. Com a inserção do problema dos automatismos, o elo se dará sobretudo no que concerne ao conteúdo dos discursos na medida em que as perturbações da vontade, as condutas movidas por forças incontroláveis e os atos decorrentes da dinâmica dos processos involuntários serão associados a distúrbios orgânicos, funcionais e, principalmente, neurológicos. Não é sem razão que a figura do alienado vai ser pouco a pouco substituída pelo personagem convulsivo, pelo epilético e pela mulher histérica na crônica psiquiátrica.

Descortina-se um aumento no campo de ingerência da psiquiatria – toda e qualquer conduta pode ser encarada como sintoma de um distúrbio mental – e um fortalecimento de seu estatuto científico devido ao reforço do vínculo do discurso psiquiátrico com o discurso médico através da ancoragem da patologia mental no domínio somático. Esses dois aspectos mostram

como a psiquiatria funciona como poder-saber orientado pela noção de norma numa dupla acepção: norma como regra de conduta que se opõe à desordem, à esquisitice e à excentricidade e norma como regularidade funcional – o normal – que se opõe ao mórbido, ao patológico e ao disfuncional.

Assim, a perturbação da ordem, da lei e da natureza que se colocava como um desafio ao discurso psiquiátrico se tornará configuração privilegiada para a atuação da psiquiatria como poder-saber, como tecnologia médico-judiciária. A relação crime-loucura não será mais um caso-limite, mas o elemento organizador da psiquiatria, o modelo de sua interrogação cotidiana. Nosso autor assevera que a formulação da noção de instinto e sua utilização responde mais aos interesses políticos da prática médica do que às exigências epistemológicas. O instinto se torna o objeto privilegiado da psiquiatria porque explica a existência de um perigo instalado na loucura ou, pelo menos, no ato insano. Considerando-se a higiene do corpo social como um conjunto de práticas que visam a identificar elementos e processos que, de alguma maneira, colocam em risco a população, a psiquiatria joga um papel decisivo nesses mecanismos na medida em que codifica a loucura como doença e como perigo. Isto porque a partir do momento em que começou a funcionar como saber e poder no interior do domínio geral da higiene pública a psiquiatria construiu uma análise da loucura na qual esta não possui como fator nuclear o delírio, mas a “irreduzibilidade, a resistência, a desobediência, a insurreição, literalmente, o abuso de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 102.) A psiquiatria se interessou imediatamente pela loucura que mata porque seu problema era constituir-se e impor seus direitos como poder e saber de proteção no interior da sociedade. De fato, traça-se uma complementaridade notável entre os problemas internos do sistema penal e as exigências ou os desejos da psiquiatria. Por um lado, o crime sem razão é o embaraço absoluto para o sistema penal, é um entrave para a punição calculada; por outro lado, o crime sem razão é objeto de uma imensa cobiça porque ele justifica o recurso a um saber que reivindica ser capaz de identificar e tornar inteligível a existência do horror.

A ambição política da psiquiatria não se restringiu ao âmbito criminal porque a noção de instinto - no sentido de força irrepreensível que se manifesta nos atos involuntários e nos fenômenos convulsivos - promoveu por meio de uma associação aos distúrbios neurológicos uma interrogação do corpo que se integrou à intensificação discursiva da sexualidade. Assim, a tecnologia da anomalia encontrou toda uma série de outros processos de normalização que não pertenciam ao âmbito do crime, da criminalidade, da grande monstruosidade, mas indagavam a sexualidade cotidiana. O encaixe foi tão preciso que a sexualidade deixou de ser

apenas um campo de investigação dos fenômenos correlatos à degenerescência e à herança para se tornar princípio etiológico de todas as outras formas de anomalia. Como, então, a sexualidade entrou no campo psiquiátrico?

De início é preciso descartar a ideia de que a sexualidade tenha sido alvo de censura e de rigoroso controle verbal (FOUCAULT, 2010, p. 145). Cabe, diferentemente, saber como e por que se passou a falar de sexo com tanta curiosidade e insistência. Trata-se, portanto, de reconstituir a colocação da sexualidade nos discursos. Como resposta a esse problema, o filósofo localiza na reorganização institucional da Igreja Católica após o Concílio de Trento as condições de possibilidade do aparecimento do relato minucioso que o indivíduo faz de si mesmo a propósito do pecado da luxúria. No cristianismo primitivo a revelação do pecado não fazia parte do ritual da penitência. Com efeito, a penitência era um estatuto adotado deliberadamente pelo indivíduo, ela era um modo de vida cuja duração e forma variava conforme a disposição do penitente e o sentido que o ritual assumia perante os outros membros da comunidade religiosa. Porém, por volta do século VI, a revelação da falta a outrem começou a ser requerida para que cada pecado cometido pudesse ser associado a uma satisfação adequada, ajustada, de modo que a punição não fosse excessiva nem complacente. Nesse sentido, o fiel deveria relatar seus pecados ao padre com o máximo de detalhes. O cálculo entre a falta e a punição era tão meticuloso que a enunciação em si foi se tornando um meio de satisfação na medida em que a humilhação presente na revelação pormenorizada das faltas já era suficientemente penosa para o confidente.

No entanto, confessar um pecado deixou de ser apenas um elemento da economia da salvação e passou a compor um modo de vínculo necessário entre o líder espiritual e cada membro de determinada ordem religiosa. Isso porque a confissão deixou de ser eventual e obrigatória após uma falta e passou a ser cotidiana e relativa a toda a existência do indivíduo, abarcando procedimentos de correção, orientação e cura espiritual.

A ampliação dos objetivos eclesiais referentes à nova concepção e concretização do sacramento da penitência requereu a elaboração de uma forma discursiva cujo núcleo formador prescinde da noção de união legítima, isto é, não cabe mais, ou pelo menos não cabe apenas, saber se o fiel teve relações fora do casamento, se esteve com um parceiro indevido ou proibido. De fato, o relato surge como resultado de um tateamento verbal das diferentes partes corporais e das inúmeras sensações físicas que anunciam e manifestam os pecados da luxúria. A confissão segue uma espécie de “cartografia pecaminosa do corpo” (ibidem, p. 160) que acaba por tornar nula a distinção entre intenção e realização do pecado porque o problema que

vai ser posto pelo exame do sexto mandamento é o próprio corpo e seus prazeres enquanto sinais, índices, da presença da volúpia, quer seja como desejo ou intenção, quer seja como ato. Em vez de se fazer a análise da legitimidade das relações, elabora-se toda uma “fisiologia moral da carne” (FOUCAULT, 2010, p. 162) que interroga o deleite, a complacência, a facilitação, a agitação e a explosão das paixões.

A confissão meticulosa surgiu como uma tentativa de reaproximar a Igreja Católica de seu rebanho. O estreitamento da relação entre confessor e confidente tem seu preço: a sexualidade suscitada pelo tateamento verbal não tem como ser satisfeita e, assim, faz tremer o corpo tomado por uma volúpia sem possibilidade de escoamento. A carne convulsiva é o efeito inesperado desse investimento religioso nos corpos individuais. Para Foucault, os fenômenos da possessão e das comoções convulsivas revelam as novas formas de relação entre poder e corpo, em que a individualização e implantação da carne concupiscente nos corpos compõem uma estratégia de reposicionamento político de uma instituição em crise.

Dentre os efeitos da intensificação da carne, certamente o fenômeno da possessão foi um dos mais embaraçosos para a Igreja. Mesmo que haja toda uma crônica do misticismo católico, a possessão ultrapassou os limites dos conventos e das instituições fechadas porque afetou uma base mais ampla de fiéis e atingiu principalmente mulheres inseridas no contexto urbano e de forte atuação pastoral. Devido a essas características, a possessão pode ser entendida como um contragolpe ao investimento institucional quase obsessivo no corpo, na exigência de produção de um discurso exaustivo e no recurso à autoridade exclusiva.

Para entender o que foi a possessão, é interessante confrontá-la com a feitiçaria. Enquanto a feitiçaria era um fenômeno periférico, presente nas camadas mais simples e incrustadas no meio rural, a possessão era uma manifestação cidadina e afetou pessoas que gozavam de algum prestígio ou posição respeitável no meio religioso. A feitiçaria era uma espécie de pacto entre a feiticeira e o diabo, no qual a primeira cedia seu corpo em troca de parte da potência diabólica. Diferentemente, a possessão se referia a um triângulo formado pelo diabo, a religiosa possuída e o diretor espiritual. É uma batalha entre o bem e o mal, em que a possuída tentava resistir à influência dos espíritos malignos, mas acabava sucumbindo por se encontrar vulnerável em função de certa complacência forjada durante o relato exaustivo da carne concupiscente.

Percebe-se que a convulsão se tornou um empecilho para a direção de consciência. Nesse sentido, foi necessário saber como penetrar a carne e fazê-la passar pelo filtro do discurso exaustivo sem perturbá-la, sem convulsioná-la. O relato passou a se estruturar segundo novas

regras de enunciação. Doravante, devia-se escolher as palavras, aludir em vez de descrever e insinuar em vez de nomear. Nas palavras de Foucault: “É preciso dizer tudo e é preciso dizer o menos possível; ou ainda, dizer o menos possível é o princípio tático numa tragédia geral que manda dizer tudo” (FOUCAULT, 2010, p. 189). Entretanto, quando a contenção não era suficiente, decidia-se pela expulsão do convulsivo que se tornou, como vimos, um problema da medicina mental.

A intensificação da sexualidade criou embaraços que foram reaproveitados pela psiquiatria na medida em que o corpo convulsivo permitiu ao saber psiquiátrico vincular seu objeto e sua interrogação a propósito dos automatismos aos problemas colocados pela medicina neurológica. Por meio do corpo convulsivo, a psiquiatria introduz em seu discurso teórico a materialidade necessária para instalar-se no campo de cientificidade médica. Em síntese, “[...] o gênero nervoso é, desde o século XVIII, o corpo racional e científico dessa mesma carne [concupiscente]” (ibidem, p. 192).

Os efeitos inesperados da incitação da carne também requereram redução da tagarelice. O cuidado no dizer não significou o desaparecimento do problema, visto que o tateamento verbal foi lentamente substituído pela vigilância e repartição analítica dos corpos com o intuito de prevenir as crises convulsivas. No entanto, o silêncio em torno do sexual foi perturbado pela preocupação repentina em relação à masturbação porque ela seria a origem dos mais variados males na medida em que impõe um esgotamento, um desperdício da energia vital do indivíduo. Cabe, então, aos pais zelar por seus filhos, impedi-los que se esgotem na autossatisfação porque, do contrário, uma vez debilitados, teriam seu desenvolvimento prejudicado.

O problema da carne desloca-se do confessionário para a cama segundo três transformações: infantilização, somatização e medicalização. Em vez da religiosa extasiada, preocupa-se com a criança curiosa que coloca seu desenvolvimento em risco; em vez das sutilezas da cartografia moral da carne, busca-se sinais físicos do esgotamento e debilidade no adolescente extenuado e, por fim, convocam-se o saber e a prática médicas para prevenir, diagnosticar e conjurar os perigos que assombram a família nuclear. Não nos enganemos. A suspeita sobre os corpos torna-se ocasião para o incremento do investimento médico e estatal nas famílias nas quais as relações devem ser as mais estreitas, intensas e vigilantes a fim de que se viva mais e melhor. Nesse sentido, atinge-se a longevidade a partir do cuidado meticuloso de corpos que se supõe em risco.

O vínculo presumido entre doença e masturbação baseia-se na influência do instinto sexual que por sua fragilidade, por seu dinamismo e por sua vivacidade tende a escapar do

caminho “natural”, de seu fim reprodutivo. Porém, o que faz o instinto extravasar de sua finalidade normativa? Foucault afirma que a suscetibilidade do instinto à influência da imaginação propicia a manifestação prematura do desejo o qual, em seu despertar precoce, irá se satisfazer em objetos substitutivos, anexos ou derivados porque o instinto sexual não visa a continuação da espécie, mas principalmente à satisfação, ao prazer que proporciona ao indivíduo por meio de incontáveis atos. Nesse sentido, o instinto como força desviada por uma imaginação fértil submete a consciência ao império da busca pelo prazer desmedido, justificando a afirmação de que ele é fator determinante na etiologia das doenças mentais.

A série instinto-imaginação-prazer implica a psiquiatria na elaboração de uma armadura conceitual heterogênea. Por um lado, ela está ancorada na constituição somática e, por outro, avança sobre o campo da representação ao fazer da imaginação uma espécie de passagem entre corpo e espírito para que o abalo corporal seja compreendido como equivalente a ou transformado numa manifestação delirante. De fato, trata-se da tessitura conceitual movida por urgências políticas. Cito:

[...] a partir do momento em que a psiquiatria do século XIX tem por tarefa cobrir esse grande domínio que vai da irregularidade familiar à infração legal, a psiquiatria não vai ter por tarefa isolar a masturbação, mas fazer todas as irregularidades intra ou extra familiares se comunicar entre si (FOUCAULT, 2010, p. 243).

Assim, a relação entre as figuras do monstro, da criança masturbadora e do incorrigível amparou-se no conceito de instinto e na percepção de que aquelas figuras representam perigo ou, pelo menos, justificam certa preocupação social. No entanto, há clara defasagem entre o nível da elaboração teórica - carente de rigor epistemológico - e o nível das práticas concretas nas quais a atuação de um poder-saber acerca da anormalidade ganha cada vez mais espaço e força decisória, em que a fragilidade conceitual é inversamente proporcional às consequências desse discurso na vida dos indivíduos. Os saberes sobre os sujeitos figuram-se, pois, como discursos ubuescos²⁴ nos quais o estatuto científico se reveste de caráter ridículo, frágil ou insuficiente justamente para ampliar a arbitrariedade dos efeitos que invoca.

²⁴ Conforme a nota 20 da primeira aula do curso, ubuesco deriva de Ubu roi, peça do dramaturgo A. Jarry. Ubu é um personagem comicamente cruel, cínico e, apesar disso, covarde que causava certo repúdio por sua personalidade repugnante, grotesca. Embora manifestamente ridículo, Ubu é um rei e, portanto, detém um poder excepcional. Assim, Foucault qualifica como ubuescos os discursos que produzem efeitos de poder mesmo que seu caráter intrínseco os desqualifique. Na medida em que esses discursos convocam o grotesco manifestam a força assimétrica de quem os enuncia. O discurso ubuesco é tão ridículo quanto o excesso de poder que ele veicula. (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 11-12).

Lembremos o contexto de emergência do uso da noção, bastante ampliada, de instinto em cada uma das três figuras das quais deriva o domínio da anormalidade. No que concerne ao monstro, a caracterização da monstrosidade deixou de se fundamentar na configuração biológica ou disposição natural e passou para o âmbito do comportamento. Logo, o ato monstruoso é aquele em que a manifestação instintual refere-se ao automatismo ou impulso involuntário que induz o indivíduo a fazer algo sem interesse pessoal ou motivo legítimo e, assim, fundamenta a inserção sempre crescente do saber psiquiátrico no âmbito judiciário; no caso da mulher possessa, a manifestação instintual aparece como efeito inesperado da reorganização eclesiástica que demanda um relato minucioso acerca da paulatina erupção da volúpia em lugar da união ilegítima na interrogação do pecado da luxúria e, por fim, a criança masturbadora institui no âmago da família o objetivo estatal de fazer viver na medida em que seu desenvolvimento corre o risco de ser comprometido pelo desgaste, desperdício e mau uso da força vital que a masturbação implica.

A formação de um campo inteligível de objetos de interrogação científica e de preocupação social – ou o domínio que reúne os indivíduos tomados por forças irresistíveis cuja expressão ofende valores sociais – seguiu um processo de complexidade crescente. Primeiro, proposição e reunião de elementos supostamente comuns à criminalidade e à loucura. Segundo, consolidação da psiquiatria como instância incontornável capaz de distinguir entre loucura e crime. Por fim, a noção de instinto é concebida como força irresistível, dinâmica e transbordante que, por sua essência, tende “naturalmente” a desviar requerendo, assim, vigilância permanente.

A elaboração teórica do domínio da anomalia legitima o saber psiquiátrico como mecanismo de controle social. E, num sentido inverso, o recorte de um grupo de indivíduos motivado pelas preocupações que suscitam - o criminoso sem razão, o incorrigível e o contestador - favorece, é uma das condições de possibilidade, o recurso a um saber fundamentado na norma porque o ordenamento legal não é suficiente para respaldar o avanço no controle, separação e punição dos indivíduos. Portanto, embora a noção de instinto - num sentido lato - seja comum ao monstro criminoso, à religiosa convulsiva e à criança masturbadora, o vínculo conceitual que se estabelece entre essas figuras não tem caráter necessário porque a noção de instinto assume sentidos diferentes em cada domínio, caracterizando a fragilidade epistemológica de seu uso. Além disso, a organização e composição de práticas, mecanismos e tecnologias de controle social precedem o recurso a uma noção compartilhada entre o campo da criminalidade, da patologia mental e da conduta

desviante. O que une esses domínios é o recorte de um campo de investimento ou consolidação de um poder/saber.

3.2.2 Imagens corporais

Pudemos acompanhar até aqui as práticas e discursos que formam as condições de aparecimento das figuras precursoras do domínio da anormalidade, nas quais o crivo jurídico de produção do sujeito foi lentamente reformulado e substituído por tecnologias de poder cujo funcionamento passa pela captura de corpos e a conseqüente fabricação de subjetividades cujas características iluminam o que estava em disputa durante sua constituição.

Agora, trataremos das imagens e sentidos evocados pelas figuras que pontuam toda argumentação do curso *Os anormais*, proferido em 1975. Trata-se de existências que desafiam a natureza, questionam a moral ou inspiram cuidados. Se possível objetar que a perspectiva da crítica política não esgota todos os problemas que os anormais põem em jogo, então é válido indagar o que eles nos dizem, como nos afetam e que ideias despertam enquanto signos da experiência humana.

A categorização do monstro é inicialmente definida na relação entre a disposição natural e um elemento exterior - a lei. O ato definidor da monstruosidade é um corte simples entre o legítimo e o ilegítimo, cujos efeitos não consideravam as minúcias da conformação que é compreendida como transgressão, quer dizer, não há preocupação em definir quanto e em que grau o monstro deturpa a lei porque, desde que a infração é reconhecida, a transgressão autoriza a expulsão do monstro da comunidade humana, conforme vimos no julgamento de Marin(e) Lemarcis que tão logo foi denominado(a) hermafrodita teve toda e qualquer relação sexual proibida, não importa se com homem ou com mulher.

É possível colocar o gesto de exclusão do monstro ao lado dos processos que antecederam o envio dos loucos para naus que circulavam pelos mares e pela imaginação dos que permaneciam em terra firme, explicitado por Foucault em *História da loucura*, publicada em 1961. Nesta obra, vemos que a partida dos loucos é o momento final de uma série de perdas e desqualificações que ritualizam o exílio dos insanos. Por vezes, a separação aparece de modo sutil quando, por exemplo, o direito eclesiástico não proíbe o uso dos sacramentos aos loucos, mas seu acesso às igrejas é vetado. Outros, menos sortudos, são submetidos a castigos em praça pública ou acabam escoraçados em corridas simuladas.

O monstro é expulso do convívio social, porém retorna no papel de fantasma capaz de decifrar e revelar a verdade recôndita dos homens. Na imaginação humana, o monstro se refere ao que está para além do homem, o que, de certo modo, indica sua destruição - o monstro aparece quando o homem ou o caráter humano se dissolveu - ou, inversamente, assinala a elevação do homem a um poder suntuoso quando usurpa funções e capacidades que subvertem a natureza humana. Também neste aspecto transcendente o monstro e o louco se aproximam. Vale citar passagem de *História da loucura* que discorre a respeito do fascínio que figuras fantásticas exercem sobre o homem da Renascença:

No pensamento da Idade Média, as legiões de animais, batizados definitivamente por Adão, ostentavam simbolicamente os valores da humanidade. Mas no começo da Renascença, as relações com a animalidade se invertem: a besta se liberta, escapa do mundo da fábula e da ilustração moral a fim de adquirir um fantástico que lhe é próprio. E, por uma surpreendente inversão, é o animal, agora, que vai espreitar o homem, apoderar-se dele e revelar-lhe sua própria verdade. Os animais impossíveis, oriundos de uma imaginação enlouquecida, tornaram-se a natureza secreta dos homens, e quando no juízo final o pecador aparece em sua nudez hedionda, percebe-se que ele ostenta o rosto monstruoso de um animal delirante [...]. A animalidade escapou à domesticação pelos valores e pelos símbolos humanos; e se ela agora fascina o homem com sua desordem, seu furor, sua riqueza de monstruosas impossibilidades, é ela quem desvenda a raiva obscura, a loucura estéril que reside no coração dos homens (FOUCAULT, 2014, p. 20).

Em sua condição retirada, o monstro não se submete aos limites impostos ao homem. O corpo monstruoso é aquele que é perpassado pela expressão irrefreada das pulsões. Ele é uma boca insaciável ou um genital indomável, é um corpo-metonímia em que uma das partes resume e define o todo. Como não lembrar dos olhos vermelhos de Pierre Rivière²⁵ que carregava no próprio semblante o destino sangrento de seus parentes e a inevitabilidade de seu gesto horripilante?

Diferentemente, a partir da Época Clássica, não se admite mais a existência antinatural, o que se observa são esquisitices, irregularidades, deformações e falhas no desenvolvimento físico ou mental. O estranho adentrou a humanidade a ponto de ser a origem da conduta

²⁵ Pierre Rivière foi um camponês que degolou a mãe, a irmã e o irmão sem motivo aparente. Foucault dedicou um seminário a respeito do parricida e um livro que reuniu perícias médico-legais, reportagens, peças judiciárias e um memorial no qual Rivière relata o crime que cometeu e expõe seus motivos. O relato dos vizinhos de Rivière põe em relevo a aparência do assassino cujos olhos inflamados denunciavam o crime que ele estava fadado a praticar. (Cf. FOUCAULT, 1991).

inexplicável, pavorosa ou repugnante que ora a justiça, nos casos criminais, ora a higiene pública, no combate à desordem social, buscam amenizar.

Mais tarde, entretanto, os procedimentos de normalização alcançarão a todos não importa se há crimes ou aberrações em jogo, banalizando e ampliando a presença de tecnologias políticas na vida dos indivíduos porque a singularidade e a especificidade de cada um serão correlacionadas ao funcionamento de mecanismos de poder-saber. Estes constituem o sujeito como personagem coeso, idêntico a si mesmo e passível de controle, uma vez que sua conduta futura tende a reiterar atos passados e a realizar tendências suspeitas.

Nesta nova configuração, o critério de separação, classificação e hierarquização dos indivíduos é guiado por certa sensibilidade moral que opera convocando uma gama de elementos anímicos - como afetos, impulsos, vontade, interesse e desejo - ao mesmo tempo em que impõe disciplina e submissão com a finalidade de singularizar existências e, a partir dessa individualização, multiplicar os efeitos de seu funcionamento.

Segundo o crivo do poder de normalização, os indivíduos que são qualificados como indefinidos, carregados de sutilezas e contradições ofendem a ideia de que deve haver conformação e reciprocidade entre o aparato biológico e as expectativas sociais a ele vinculadas. Isso também explica a crescente preocupação com corpos atravessados por forças indomáveis e vibrantes que impõem à materialidade certo frenesi que simultaneamente convoca e perturba os olhares, constituindo uma espécie de teatro dos afetos incitados na disputa política pelos corpos.

Não é outra coisa que está em jogo nos casos de possessão e de convulsão citados no curso *Os anormais* senão o duelo entre forças que se medem. Por um lado, a Igreja que busca se reaproximar de seus fiéis e, por outro, a medicina que se encarrega de explicar o comportamento desarrazoado. Ambas as instituições interrogam exaustivamente as sensações, os prazeres e os pequenos deleites que percorrem o corpo e devem compor um relato cada vez mais minucioso do qual se espera a revelação da verdade do sujeito. Essa intensificação da carne é rebatida por indivíduos tomados por tremores que ora se submetem à demanda de verdade, ora desarticulam a interrogação que lhes é apresentada pelo excesso da resposta. Eis um trecho instigante a respeito do processo de exorcismo da madre Joana dos Anjos em que ela diz:

Eu pensava dentro de mim mesma que seria bem melhor ele [ela se refere ao seu confessor, padre Lactance] fazer como os outros padres. Detendo-me com negligência nesse pensamento, veio-me ao espírito que, para humilhar esse padre, o demônio teria feito alguma irreverência ao Santíssimo Sacramento. Fui tão

miserável que não resisti com força suficiente a tal pensamento. Ao me apresentar à [grade da - intervenção de Foucault] comunhão, o diabo se apossou da minha cabeça e, depois que eu já havia recebido a santa hóstia e começado a umectá-la, o diabo jogou-a na cara do padre. Sei que não fiz essa ação com liberdade, tenho plena certeza de que, para minha grande confusão, dei azo a que o diabo o fizesse e de que ele não teria tido tal poder, se eu não me houvesse ligado a ele (FOUCAULT, 2010, p. 181).

O excerto assinala a alternância entre submissão e provocação na conduta da religiosa cujo relato pontua a atmosfera sensual presente no embate entre o diabo e o padre. A proximidade física aparece no contato com a grade, mas sobretudo na saliva que envolve a hóstia que será lançada no rosto do sacerdote como sinal da presença maligna e também dos efeitos concupiscentes dos procedimentos confessionais. Diante do pedido de revelação do mal, a mulher possuída responde com um gesto ambivalente porque contém em si tanto o aspecto diabólico em causa quanto a denúncia dos deleites instigados pela cartografia da carne. Assim como ela foi tocada pela demanda por uma descrição exaustiva da carne perpassado por sensações voluptuosas, ela retribui o gesto ao tocar o padre com fluido corporal de seu corpo agitado pela batalha entre dois senhores.

O gestual exagerado da possuída invoca a ideia de um corpo-espetáculo que expressa em sua explosão física e imagética a arbitrariedade presente na imposição de um modelo restrito. Com efeito, a monstruosidade é um fenômeno dado ao olhar. Porém, como tudo que pertence ao humano, a percepção visual do horror se inscreve em regimes que definem formas de exposição do monstro segundo modelos culturalmente determinados de composição pictórica e cênica. Assim, cada dispositivo de visibilidade visa a provocar reações conscientes e inconscientes nos espectadores, autorizando uma problematização histórica da sensibilidade diante da exibição dos corpos dos monstros.

Os espetáculos protagonizados por pessoas consideradas bizarras, repulsivas ou estranhamente fascinantes estão vinculados aos processos de normalização do social na medida em que se lhes atribui sentido pedagógico porque o normal tem seus contornos fortalecidos a partir da "exibição do seu contrário, de apresentação da sua imagem invertida" (COURTINE, 2011, p. 261). A exibição do monstro remonta a meados do século XIX e desaparece um século depois quando o olhar que via monstruosidades passou a perceber o efeito de alguma enfermidade. Por volta de 1850 (ibidem, p. 262), o comércio dos monstros movimentava grandes cidades como Paris, que era considerada um grande bazar das monstruosidades, ou Londres e Manhattan, que também possuíam atrações altamente lucrativas.

De acordo com Courtine (2011), o conjunto de elementos que compõe a exibição dos monstros busca entreter e fascinar a massa ao atuar sobre o olhar através de disposição cênica rigorosa e de montagens visuais complexas. Uma imagem comum é a apresentação de anões fantasiados como príncipes cuja majestade promove a ampliação de seu corpo e, assim, tenta disfarçar a pequenez daquele que encarna a fantasia horripilante do esmagamento do homem por forças que o ultrapassam. Corriqueiro também é o uso de algo que compense a incompletude do corpo como no caso do homem-tronco que aparece rodeado por seus filhos que substituem os membros ausentes. Nota-se a composição entre contrários que produz efeito humorístico: o homem-esqueleto se casa com a mulher mais gorda do mundo; o gigante enamorado pela anã, o maneta e o pernetta que juntos controlam um cabriolé. Ademais, no material gráfico percebem-se alguns detalhes como o cuidado com a simetria, o uso de cores suaves e a disposição harmônica das formas para, ao mesmo tempo, amenizar e destacar a monstruosidade.

Na verdade, o indivíduo monstruoso permanece perturbador, mas o cenário busca tranquilizar o espectador de modo que ele se sinta acolhido por uma atmosfera estranhamente familiar que o convida a participar da encenação. Porém, subitamente o olhar é atraído por algum detalhe incômodo ou inesperado como órgãos sobressalentes, alguma deformidade repulsiva ou ambiguidades desconcertantes, quer dizer, o olhar é convidado a se deleitar, mas, em seguida, é abalado por algo que não se deixa decifrar e produz, portanto, um “choque perceptivo” (COURTINE, 2011, p. 274). Isso fica patente no retrato de irmãos siameses sentados numa poltrona a exhibir quatro braços, duas cabeças, duas pernas e um sexo enquanto seguram e parecem oferecer ao espectador um ramalhete de flores. Courtine ressalta a subversão do retrato provocada pelo apoio do peso dos irmãos nos braços, visto que as pernas são inválidas, o que acabou transformando a poltrona numa enorme muleta. Logo, a presença do monstro de duas cabeças embaralha as referências corriqueiras das representações visuais na medida em que o quadro formado para aludir a alguma cena comum do cotidiano revela a inesperada transformação de um sofá em “prótese de salão” (ibidem, p. 283).

Segundo Courtine, há uma espécie de apelo pornográfico nas imagens que simulam normalidade ao mesmo tempo em que exibem a estranheza dos corpos monstruosos e, dessa forma, capturam o olhar do espectador que petrifica diante de algo que é da ordem do Real, isto é, algo que não é representável. Nesse sentido, há uma cisão no nível da significação entre o ser e seus atributos porque o monstro é o que silencia enquanto o monstruoso - tudo aquilo que circunda, envolve e dá sentido ao monstro - remete a produção de discursos, circulação de imagens, consumo frenético e inscrição do monstro no campo do imaginário (ibid., p. 274).

O fascínio da exibição dos monstros pode estar vinculado à ideia de que o corpo próprio está sob risco. O jogo entre a perturbação e as estratégias de amenização da repulsa permite que o espectador evoque fantasias de destruição da própria imagem corporal e em seguida experimente o alívio de se sentir novamente incólume, estimulado sobretudo pela restauração imaginária simbólica e graficamente presente nos espetáculos.

Numa perspectiva sociológica, o monstro designa a partir de seu excesso transgressivo os contornos da normalidade que será composta por tudo o que se opõe ao monstro. Este, com efeito, assemelha-se ao espelho de Dorian Grey que contradiz a realidade para transmitir um alerta moral. Para Courtine, "é a normalidade do corpo urbanizado do cidadão que o desfile dos estigmatizados diante da objetiva convida a reconhecer no espelho deformador do anormal" (COURTINE, 2011, p. 280).

Ainda que a exibição dos monstros no fim do século XIX represente um empreendimento bem sucedido, em pouco tempo este tipo de entretenimento sairá das ruas e será recolhido nos hospitais. A sensibilidade que se comprazia na exibição dos monstros passou a repudiar sua exploração e a se compadecer de seu sofrimento em virtude do estabelecimento de seu pertencimento a grupo humano pela teratologia científica. Consequentemente, a representação cultural do monstro substitui a harmonia tranquilizante da composição gráfica e cênica pela ênfase na dor existencial dos que não se encaixam na paisagem social. Abre-se espaço para a solidão de Frankenstein e a tristeza de Quasímodo cujo retrato é tão intenso quanto a humanidade recém adquirida pelos monstros (ibidem, p. 299).

A Primeira Guerra Mundial foi decisiva na transformação dos mutilados em pessoas com deficiência. O retorno dos combatentes generalizou a experiência da mutilação que representa o cumprimento do dever patriótico e, portanto, implica numa dívida da sociedade para com o sobrevivente da carnificina. Nesse sentido, o corpo marcado pela guerra impõe reverência e medidas assistenciais. O tom das peças gráficas que exibem os novos anormais oscila entre a compensação anedótica e a compaixão compulsória.

Entretanto, a Segunda Guerra Mundial recolocou em circulação e colheu efeitos devastadores das ideias eugenistas que defendiam o aprimoramento da raça a partir da eliminação do que poderia conspurcá-la. Assim, a leveza da piada restauradora vai sendo abandonada porque ela decorre do reconhecimento da humanidade do monstro, pelo menos o suficiente para despertar compaixão. Quando o elo entre o normal e o anormal é rompido pela ideia de que existe uma raça pura e superior, autoriza-se a fabricação da morte em massa dos que carregavam na própria carne o estigma da diferença incontornável (ibidem, p. 310).

Com efeito, é sob a lógica do distanciamento que se volta a exhibir os monstros para deleite dos espectadores. Se a proximidade entre observador e observado promovida pelos parques e feiras de horrores tão difundidos no fim do século XIX não é mais tolerada pela sensibilidade do pós-guerra, a desmaterialização dos corpos divergentes nas telas de cinema elimina o pudor moral e permite a realização catártica de afetos mobilizados pelos sentidos historicamente construídos em relação ao que se considera monstruoso. Contudo, se antes a configuração do quadro ou do cenário no qual se exibia o anormal buscava criar uma sensação de familiaridade que antecedia o choque do olhar provocado pela súbita percepção de alguma deformidade, no cinema, diferentemente, a profusão de monstros e a experiência reiterada de sua exibição "só inquietam para tranquilizar melhor" (COURTINE, 2011, p. 327), isto é, inverte-se o efeito no espectador que é (ou já está) desestabilizado no início da exibição, mas sai do cinema apaziguado ou destituído do *pathos* necessário para a ação.

O teor político presente na exibição de aberrações também se faz notar na crescente preocupação com o desenvolvimento infantil na medida em que a criança deve fazer jus aos anseios da burguesia com seu corpo-patrimônio. O zelo se justifica porque o indivíduo que não é controlado tende a se deixar conduzir pela imaginação premida por uma sexualidade perigosa que expõe o corpo imberbe ao esgotamento e à degeneração. Como, então, permitir que todo o investimento afetivo, econômico, educacional e moral se perca entre os lençóis dos quartos imersos na penumbra?

Aqui cabe perguntar o que de fato está se perdendo porque a inserção das crianças nas instituições educacionais, religiosas ou militares visa a adestrar seus corpos a partir da restrição de seus movimentos e da sua criatividade. Além disso, o corpo passa a compor os bens da família e da sociedade, tornando-se mercadoria cujo valor cresce na medida em que se aproxima dos ideais de performance exigidos pela sociedade de consumo. Isto é, a criança precisa demonstrar por meio de seu desempenho escolar, esportivo ou artístico que o investimento familiar foi bem sucedido e, portanto, está apta a disputar as melhores posições sociais. Se a burguesia não pode contar com sangue nobre nem com um passado de glórias, ela aposta tudo na educação que a diferenciará das camadas inferiores de acordo com um projeto político de dominação. A propósito da crescente inquietação das famílias abastadas com os corpos de seus filhos, Foucault dirá em *A vontade de saber* que:

A valorização do corpo deve mesmo ser ligada ao processo de crescimento e de estabelecimento da hegemonia burguesa; mas não devido ao valor mercantil alcançado pela força de trabalho, e sim pelo que podia representar

política, econômica e, também, historicamente, para o presente e para o futuro da burguesia, a 'cultura' do seu próprio corpo. Sua dominação dependia dele em parte; não era apenas uma questão de economia ou de ideologia, era também uma questão 'física' (FOUCAULT, 1988, p. 137).

O anseio burguês de aprimoramento de seu legado corpóreo aciona uma série de medidas cuja finalidade promove, por um lado, o melhoramento do aparato físico-biológico e, por outro, a eliminação do que se considera um entrave. Nesse sentido, a normalização assume a forma da higiene pública na medida em que busca identificar as causas dos males sociais, elaborar propostas de intervenção e corrigir as falhas do sistema. A higiene pública visa a eliminar os excessos, arrumar a bagunça ou, como se diz popularmente, "limpar a área". O vocábulo higiene trai o sentido presente na constituição dos anormais: se entendemos a sujeira como algo que não está em seu devido lugar, os anormais representam aquilo que está fora da ordem. Logo, seria possível concluir que a normalização atua na expulsão de tudo que a excede, resiste ou contesta.

Ora, a ordem não é anterior àquilo que a limita e nega. A desordem não se apresenta simplesmente como o contrário da ordem, em que a existência concreta de uma pura negação constitui um dos polos da relação dialética. Foucault, lembremos, pratica um positivismo feliz²⁶. Se o anormal é completamente referido a certa organização do poder, então também dela deriva. Portanto, é justamente a divisão e a reiterada tensão entre o que está na ordem ou dela se afastou que está em disputa. Pode-se, pois, dizer que os ditos anormais são a fronteira interna, o ponto exterior, porém fundamental para definição de certo ideal, mas também a referência a partir da qual se recua para demarcar uma distância. Ocorre que a diferença é revestida pelo semblante do perigo que desperta o medo instaurador da violência.

Ao relembrar a profusão de figuras que saltam das páginas do curso, vemos desfilar diante dos olhos uma infinidade de figuras cujos corpos surpreendiam pela estrutura transgressiva e mais adiante pelos atos inexplicáveis. Nessas figuras, o corpo aparece como fonte do intolerável, seja por uma conformação orgânica considerada subversiva, seja pela canalização expressiva daquilo que excede certa sensibilidade coletiva que persegue o estranho na investida normalizadora, a qual se apresenta como avanço científico, mas se realiza como controle social. Com efeito, o repúdio moral se reveste dos poderes do que é posto como

²⁶ Expressão presente em *A ordem do discurso*. O filósofo utiliza essa expressão quando está explicitando o método genealógico de analisar os efeitos concretos dos discursos, isto é, os "domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas" (FOUCAULT, 2005, p. 70). O genealogista considera seu objeto portador de uma regularidade própria que remete a condições específicas de aparecimento.

verdade para fazer valer seus interesses. Assim como na emergência da psiquiatria penal, nota-se o reaparecimento de um problema enfrentado por saberes em formação no qual a fragilidade do aparato conceitual é compensada por uma visada estratégica com fins políticos.

O problema da transformação do homem em objeto também aparece em *O nascimento da clínica* na qual Foucault assevera que a anátomo-clínica dependeu da passagem da questão “o que você tem?” para “onde dói” e finalmente se estabeleceu no exame do cadáver em que a similitude entre ser e coisa atinge seu grau mais elevado. Atualmente, a objetivação dos indivíduos passa inclusive pela constituição de uma interioridade portadora de um segredo que exige interpretação, donde ela se torna ainda mais invasiva e, conseqüentemente, mais grave. Resulta, então, que o sujeito aparece como efeito da objetificação do homem amparada no domínio de seu corpo e na introjeção de uma dimensão interna passível de análise hermenêutica, compondo um crescente processo de colonização dos corpos que os torna indisponíveis para usos e prazeres imprevistos.

Como, então, restituir os corpos às potências do novo? A título de provocação, convoquemos Giorgio Agamben. Quando o filósofo italiano discorre a respeito da etimologia da palavra profanação, ele conclui que ela tinha o objetivo de reverter a indisponibilidade de algo que se tornara sagrado, isto é, algo acessível a poucos e sob condições rigorosamente ritualizadas. A primeira definição de profanação que aparece no texto trata da oposição entre profanação e sagração ou consagração. Sagrado ou consagrado se diz do objeto que é exclusivamente destinado aos deuses celestes ou infernais e, de modo inverso, profano é aquilo que é devolvido ao uso e propriedade dos homens comuns (AGAMBEN, 2007, p. 65). De fato, o uso de algo depende de sua profanação.

Tanto a sagração como a profanação se dão através do ritual. Contudo, a sagração retira do uso comum um objeto ou ser através de formas e fórmulas rígidas que requerem escrupulo e atenção enquanto que na profanação o rito visa à desativação desse rigor. Daí que profanar significa também “abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (ibidem, p. 66) através da ação que desencanta algo que havia sido separado e reservado ao divino.

É como um jogo no qual se propõe um rito inverso ao que estava presente na sagração. Uma vez que a potência do ato sagrado reside na conjunção entre o mito que narra a história e o ritual que a reproduz e a põe em cena, o jogo emerge justamente na quebra dessa unidade, apresentando separadamente ora o mito, ora o rito para criar lacunas que permitem a instauração do novo, do que ainda não está atrelado à tradição ou ao costume.

Além desse despojamento ou atitude livre distraída, o jogo que profana não se restringe ao deslocamento da esfera sagrada para a esfera mundana, mas também suspende a configuração que a relação entre as forças havia assumido e imposto como norma. O jogo implica na neutralização da disputa e na perda da indisponibilidade porque a profanação “desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado”. (AGAMBEN, 2007, p. 68).

Porém, as forças não são esgotadas até seu completo desaparecimento. Assim como no sacrifício, a profanação retém em si os resquícios da passagem do sagrado ao mundano para marcar a diferença fundamental entre esses âmbitos. É, pois, a separação entre o mito e o rito que permite o uso.

Ocorre que o capitalismo em sua forma espetacular²⁷ promove um processo incessante de separação que implode a cisão entre o sagrado e o profano a ponto de eles se tornarem o verso e o reverso de uma pura forma vazia a recobrir todas as coisas, em que o mascaramento de sua produção permite que se atribua a elas propriedades fantasmáticas e hipnotizantes²⁸. Nas palavras de Agamben:

[...] agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta esfera é o consumo (ibidem, p. 71).

²⁷ Guy Debord chamou de espetáculo a forma atual do capitalismo em que as relações são mediadas por imagens em que a tessitura da vida concreta se torna pura sucessão de formas visuais que aprofundam e radicalizam a alienação inerente ao modo de produção vigente. Cito: “Em relação ao homem que age, a exterioridade do espetáculo aparece no fato de seus próprios gestos já não serem seus, mas de um outro que os representa por ele. É por isso que o espectador não se sente em casa em lugar algum, pois o espetáculo está em toda parte” (Cf. DEBORD, 2002, p. 24).

²⁸ Agamben se refere aqui ao conceito de fetichismo que se consagrou na teoria social. Este, segundo a proposição marxista, alude ao escamoteamento das relações de trabalho requeridas para a produção da mercadoria como objeto de valor. Vale citar reflexão de Vladimir Safatle acerca da semelhança estrutural entre o problema marxista e a concepção freudiana de fetichismo que indicariam, feitas as devidas ressalvas, certos pontos de convergência entre psicanálise e teoria social. O fetichismo em Marx aparece como atribuição de aspectos fantasmáticos aos objetos cuja troca econômica promove a valorização do capital. Isso quer dizer que no capitalismo a mercadoria se transforma em algo que ultrapassa suas qualidades sensíveis e que essa ultrapassagem possibilita sua autovalorização. Para que o modo de produção atinja a forma especulativa - que é o acúmulo irrefreado de valor - os aspectos sensíveis do objeto precisam ser negados, abrindo um espaço vazio para que os caracteres fantasmáticos encarnem no objeto. O fetichismo transforma as coisas em objetos fadados à destruição (consumo) ou ao uso submetido a uma função utilitária porque a troca deixa de ser ocasião para reconhecimento social de sujeitos inseridos em determinado contexto histórico e passa a induzir a crença de que todos os trabalhos singulares pressupostos pelos objetos produzidos são equivalentes, isto é, a diferença de classes é desmentida, assim como é mascarado o *quantum* de trabalho que não é pago ao trabalhador para ser revertido em lucro para o capitalista. No fetichismo freudiano o objeto assume o lugar do falo para negar a castração. Se essa substituição for alterada, então é a própria estabilidade do sujeito que é arruinada. Nos dois casos, a ideia que encarna o objeto é fixada, tornando-o indisponível para as relações humanas de construção de sentido (Cf. SAFATLE, 2010, p. 112).

O uso implica na experiência de algo sem que haja a necessidade de posse ou que tenha como consequência sua incontornável destruição intrínseca ao consumo. Ademais, o uso se manifesta na reedição do ritual de separação sem vinculá-lo a determinada finalidade, trata-se de fazer das separações um uso novo e, assim, torná-las meios sem fins. É como o gato que se embrenha com o novelo e repete o comportamento de caça sem que este resulte na morte da presa. Ou a inserção de um gesto típico da produção laboral no deleite do happy hour.

O ato profanatório se define, então, como um meio que se libertou de seu fim. No entanto, a restituição ao uso comum promove a construção partilhada de novas finalidades que o capitalismo atual visa a impedir porque o modo de produção baseado no espetáculo captura os atos separados de determinados fins, os puros meios, e os mantém fora do alcance. Logo, o ato profanatório se torna estéril e reassume o caráter indisponível de uma experiência apartada do mundo. Não sem motivo, Agamben retoma a noção benjaminiana de capitalismo como religião para analisar o processo sem fim de separação que em vez de liberar a potência criadora, conduz ao crescente desespero.

Para Agamben, o desafio político contemporâneo consiste em desativar a suspensão dos atos profanatórios que impede ou condena a construção partilhada de sentidos alternativos à norma. Pois, o improfanável – objetivo e função do capital – “baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso é importante arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo – a possibilidade de uso que os mesmos capturaram” (AGAMBEN, 2007, p. 79).

Assim, quando se diz que um corpo divergente é anormal, o que está em operação é o sequestro e a indisponibilidade da experiência da incoerência entre partes corporais, entre conformação biológica e papel social ou ainda entre saberes negados e verdades estabelecidas. Ou, ainda, quando se diz que um corpo insubmisso é intolerável, é o direito de contestação que está sob restrição.

Captura, indisponibilidade, sequestro e restrição são palavras que acenam para o caráter negativo, em sentido ontológico, da vivência anormal. É como se a anormalidade representasse a experiência do fora, daquilo que é eliminado em função da emergência de um padrão. Aí o embaraço causado pela leitura de exames psiquiátricos em matéria penal nos chega através da letra foucaultiana para frisar o aspecto patético do gesto que separa o normal do anormal e que, portanto, revela o caráter arbitrário de ambas as classificações. Os ouvintes do filósofo mal contiveram os risos diante dos elementos apontados com causa ou justificativa para

as ações criminosas que estavam sob julgamento. Lembremos um trecho de um relatório acerca de chantagem sexual envolvendo três homens ocorrido em 1974, ou seja, contemporâneo ao curso. A avaliação psiquiátrica diz sobre um dos rapazes:

[..] intelectualmente, sem ser brilhante, não é estúpido; encadeia bem as ideias e tem boa memória. Moralmente, é homossexual desde os doze ou treze anos, e esse vício, no começo, teria sido uma compensação para as zombarias de que era vítima quando, criança, criado pela assistência pública, estava na Mancha [o departamento francês - M. F.]. Talvez seu aspecto afeminado tenha agravado essa tendência à homossexualidade, mas foi a ganância que levou X. a praticar chantagem. X. é totalmente imoral, cínico, falastrão até. Há três mil anos, certamente teria vivido em Sodoma e os fogos do céu com toda justiça o teriam punido por seu vício (FOUCAULT, 2010, p. 6).

Certamente, o perito criminal buscou responder questões concernentes aos motivos que levaram X. a chantagear seus parceiros. Como vimos, as respostas se encontravam nas tendências (não sabemos se inatas ou adquiridas) e na história de vida do acusado que permitiriam compreender por que ele se tornou o que é - um homossexual - e, conseqüentemente, agiu como um criminoso. Entre o ser e a ação a relação é causal, isto é, por ser quem é X. acabaria por agir de acordo com sua personalidade. O ato criminoso não é objeto de análise do especialista porque o que é requerido para definição da responsabilidade penal é muito mais o comportamento e a suposta natureza do acusado. Se o ato chega a ser mencionado, ele é banal, menor, desinteressante, se comparado à descrição minuciosa do caráter de X. O relatório vai aos poucos delineando o que é intolerável ou não, aceitável ou não, desejável ou não segundo um crivo que se supõe científico, mas funciona sobretudo como um juízo moral cuja respeitabilidade resta desqualificada pelo aspecto ridículo de que se reveste.

Diante da zombaria do discurso especializado, é válido retribuir a arbitrariedade do que se assume como verdadeiro com gracejos e estripulias. A atitude debochada tem a vantagem de denunciar o abuso e impedir que a reação promova ressentimento onde deve haver revolta.

A análise crítica da divisão fabricadora do normal e do anormal demonstra o caráter recíproco do gesto que esquadrinha o social para determinar o lugar de cada um e limitar a ação de cada indivíduo porque, não nos enganemos, a sanha normalizadora requer a aplicação sobre todos de controles cada vez mais abrangentes e invasivos sob a justificativa de que a sociedade está em perigo. Nesse sentido, os anormais são os múltiplos, os insurgentes e os que riem diante do arbítrio.

3.3 NÃO HÁ SAÍDA?

Os perigos da racionalização do poder, no que diz respeito ao sequestro da vida, estão presentes no texto *Sujeito e poder*, de 1982, no qual Foucault resume seu trabalho como uma investigação acerca do modo como os seres humanos se tornam sujeitos. O problema da subjetividade sintetiza seu percurso filosófico cujo desenvolvimento se amparou em três modos de objetivação dos seres humanos. O primeiro é o epistemológico o qual busca saber como o ser humano se torna objeto de conhecimento. O segundo refere-se a práticas que objetificam as pessoas a partir da classificação e hierarquização dos sujeitos, nas quais se define que subjetividades têm suas existências autorizadas justamente pelo gesto de separação de seu oposto: define-se o sujeito racional pela exclusão do louco, a pessoa sã pela separação do doente e o "cidadão de bem" pela constituição do criminoso. Por fim, o terceiro modo de subjetivação é aquele em que o próprio sujeito toma a si como problema ético, em que a subjetividade é pensada como uma construção reflexiva, um valor constituído e perseguido pelo próprio sujeito.

A respeito da perspectiva política dos processos de objetivação dos sujeitos, o filósofo percebeu a insuficiência do modelo legal, o que pensa as relações de poder em termos de legitimidade, e do modelo institucional, no qual o Estado aparece como fonte e finalidade do poder. Nesses modos de conceber as relações de poder o problema da constituição do sujeito não encontra respaldo porque seu estatuto perante o ordenamento legal (ou o Estado) é sobretudo passivo porque a relação se dá sob o signo da obediência ou da concessão.

Se seguirmos a orientação do filósofo e observarmos o que se passa nas lutas que se opõem ao modo como se efetivam as relações de poder no contemporâneo, veremos que “as lutas se contrapõem ao investimento político que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nele” (FOUCAULT, 2013b, p. 278). Decorre, pois, que resistir é justamente recusar quem e o que nos tornamos segundo a lógica do “governo da individualização”. Assim, é o procedimento de produção da subjetividade enquanto elemento isolado, voltada para si e atada a sua própria identidade que deve ser combatida.

Entretanto, as relações de poder produzem aquilo que as reforça e aquilo que as contesta porque demandam pontos de instigação, de estimulação e intensificação da disputa, sempre recomeçada, entre interesses ou formas desiguais, opostas e insubmissas que forcem deslocamentos, compromissos ou embates. Logo, as resistências não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. As resistências revelam-se como “o outro termo nas

relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível” (FOUCAULT, 1988, p. 106).

Mesmo que as lutas sejam imanentes às relações de poder numa coexistência estruturada pela contínua provocação, a noção de resistência tem suscitado objeções que se resumiriam no problema de saber como os sujeitos forjados pelo poder teriam capacidade de propor outras formas de relação que tomariam a forma da ruptura. Ainda que as lutas constituam ponto de partida para o esclarecimento das relações de poder, a seguinte declaração de Foucault ajudou a confundir seus comentadores:

Não estamos presos, então. Acontece que estamos sempre de acordo com a situação. O que quero dizer é que temos a possibilidade de mudar a situação, que esta possibilidade existe sempre. Não podemos nos colocar fora da situação, em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Eu não quis dizer que somos sempre presos, pelo contrário, que somos sempre livres. Enfim, em poucas palavras, há sempre a possibilidade de mudar as coisas (...). *A resistência vem em primeiro lugar*, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder. Eu penso que o termo ‘resistência’ é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica. (FOUCAULT, 2004, p. 268, grifo nosso).

A indicação de que a resistência antecede as relações de poder insere um aspecto problemático nessa noção. Se ela vem em primeiro lugar, seu vínculo com as relações de poder se quebra, deixa de ser absolutamente necessário porque pensar a resistência como uma fundação ou condição pré-existente capaz de escapar ou elidir o poder que incide sobre ela remete à concepção jurídica do político na qual o poder aparece como imposição ou constrangimento externo ao seu campo de aplicação. Nessa acepção, aquele que resiste estaria, de fato, reagindo, assumindo posição passiva cujos atos desembocariam no âmbito do ressentimento ao reforçar e reassegurar a condição de impotência daquele que ousa se manifestar. Ademais, pensar numa forma de contestação que seria independente das relações de poder implica na suposição de que é possível encontrar um modo de resistir válido para toda e qualquer situação o que, segundo nossa interpretação, estaria distante da proposta foucaultiana de crítica da verdade.

Diferentemente, conceber a resistência como intrínseca às relações de poder, isto é, constituída pelo investimento político ao qual ela se opõe acaba por levantar o problema da eficácia das lutas, pois aqueles que resistem foram constituídos nos regimes de verdade que

pretendem combater. Ora, tal ubiquidade do poder implica que estamos enredados e que não há saída? Em outros termos, o problema que emerge na discussão acerca do investimento nos corpos é saber como os sujeitos que aparecem como produtos dos dispositivos poderiam romper ou reconfigurar a trama política da qual são um dos efeitos. O que pode frente ao poder o corpo individualizado e cristalizado em determinada subjetividade? Qual a potência de recusa do sujeito enquanto efeito das relações de poder-saber?

Assim como as relações de poder rejeitam o modelo da substância, não devemos procurar por uma forma definitiva de luta. As relações se estabelecem conforme os diferentes interesses rivalizam e a disputa se organiza em torno de elementos, de processos e de situações tão variáveis quanto as forças em conflito. A resistência é que vai mostrar os pontos de investimento político e os métodos de captura presentes numa determinada formação social. É nesse sentido que o agir político é uma tarefa incessante (FOUCAULT, 2013b, p. 291).

Além de negar a universalidade das lutas, Foucault surpreende ao afirmar que o contrário do poder não é a liberdade. O filósofo entende que a supressão da liberdade dos sujeitos implicados nas relações de poder configura seu fim e, conseqüentemente, a emergência de uma situação de pura violência. Agir politicamente é influenciar, instigar, facilitar ou dificultar, ampliar ou limitar a ação de outros que também tentam fazer o mesmo, em que a liberdade se refere ao campo de possibilidades abertas aos sujeitos envolvidos nas relações de poder. A liberdade é a condição de possibilidade das relações de poder. Por isso que, para Foucault,

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então ser separadas. O problema central do poder não é o da ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalitrância do querer e a intransitividade da liberdade (ibidem, p. 289).

Portanto, as lutas políticas, para o filósofo, implicam na proposição de deslocamentos e reconfigurações na forma como as relações de saber e de poder aparecem num determinado contexto sócio-histórico e, com isso, intentam promover algum tipo de mudança em seus efeitos.

Com relação à capacidade de contestação dos sujeitos forjados justamente pelos dispositivos que visam a combater, Foucault indica no fim de *A vontade de saber* o que seria um ponto de fuga ao impasse das subjetividades no contemporâneo. O filósofo diz: “contra o

dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (FOUCAULT, 1988, p. 171). Trata-se de uma proposta curta, mas que contém uma espécie de síntese do caráter grave e urgente da ação política no contemporâneo. O primeiro ponto que gostaríamos de destacar é que o dispositivo de sexualidade deve ser combatido justamente pela recusa do tipo de subjetividade produzida pelos processos que tomam os corpos para individualizá-los e sexualizá-los. A subjetividade celular e atravessada pelo desejo é uma figuração do sujeito ou é sua forma necessária? Há um tipo de subjetividade inerente aos dispositivos de sexualidade ou todo processo de subjetivação deve ser rechaçado? Um segundo aspecto problemático encontra-se no recurso ao corpo como contestação de uma forma de poder que fundamentalmente se constitui como exercício físico, como investimento no corpo. Cabe saber de que maneira as lutas tomam os corpos e os prazeres de modo distinto do que o fazem os dispositivos disciplinares e biopolíticos. Por fim, se os corpos e os prazeres se opõem ao corpo individualizado e atravessado pelo desejo, então há algo no corpo que escapa ao processo de constituição do sujeito pelos mecanismos políticos analisados por Foucault. A que corpos e prazeres o filósofo francês se refere? Que noção de materialidade é convocada como recusa do governo da individualização?

Para pensarmos nas questões elencadas acima, o que justifica e respalda o presente trabalho, consideramos válido retomar um texto do filósofo em que ele identifica uma vivência que orbita na margem dos dispositivos. A obra em questão é *Memórias de Herculine, dita Alexina*, que traz uma breve introdução na qual Foucault discorre sobre a possibilidade de uma experiência subjetiva alternativa às imposições das relações entre poder e saber.

Ocorre que Butler identifica um problema na leitura que Foucault faz do caso Herculine porque o filósofo compreenderia a ambivalência sexual como ocasião para o desfrute de uma experiência não submetida a exigências feitas ao sujeito de que exhiba e se reconheça num sexo verdadeiro. Para a autora, Foucault supõe uma vivência não cartografada pelo poder que desautoriza seu percurso crítico. No entanto, embora Butler pretenda desconstruir discursivamente o estatuto do corpo, a persistência da materialidade se apresenta como um limite para sua hipótese fundada nos atributos performáticos da linguagem.

Vejamos no próximo capítulo os problemas presentes na argumentação foucaultiana, na crítica de Butler e se os filósofos de fato apresentam uma solução para a questão do investimento político nos corpos que assume a forma da colonização da individualidade.

4 A INTRODUÇÃO AO CASO HERCULINE

Deixamos a introdução elaborada por Foucault por último para acompanhá-la amparados pelas noções colocadas em jogo pelo método genealógico e pelos problemas que aparecem no curso *Os anormais*. Neste capítulo, abordaremos a hipótese foucaultiana de que a tragédia da jovem hermafrodita do século XIX revela a possibilidade de vivência não identitária que poderia ser entendida como alternativa aos procedimentos de normalização do social. Essa hipótese é criticada pela filósofa Judith Butler que aponta a presença inadvertida de um ideal emancipatório na formulação de que haja existências não submetidas ao dispositivo de sexualidade, o que, segundo ela, compromete a noção produtiva de poder em Foucault. Para evitar tal armadilha, Butler aponta para o aprofundamento da genealogia do corpo que, em nossa leitura, acaba por torná-lo uma mera construção linguística. Como saída desse impasse, verificamos a proposição do comentador Mathieu Potte-Boneville que vê na noção de materialidade que opera no registro do múltiplo, tal como aparece na obra *A ordem do discurso*, uma forma de escapar da oscilação infrutífera entre uma concepção a-histórica de corpo e uma concepção de corpo que pouco pode contra as relações de poder e de saber porque estaria subsumido a elas.

4.1 HERCULINE E A QUESTÃO DA NÃO IDENTIDADE

Foucault (1982) inicia a introdução que elaborou para acompanhar os documentos que reuniu a respeito do caso Herculine enfatizando que, por muito tempo, em casos de duplicidade sexual, cabia ao indivíduo declarar a qual sexo pertencia independentemente de sua condição anatômica, quer dizer, se ela era predominantemente masculina ou feminina. A escolha individual somente poderia provocar sanções se ela não fosse contínua e firme, visto que a mudança de opção era legalmente condenada. Esse quadro muda com o advento de novas teorias biológicas da sexualidade, concepções jurídicas do indivíduo e formas de controle administrativo nos estados modernos. Desde então, a ambiguidade ou duplicidade sexual passa a ser entendida como uma ilusão a ser dissipada pelo olhar especializado – médico, na maioria das vezes – seguido pela convocação do aparato jurídico para estabelecer ou restabelecer a legitimidade da constituição sexual que não fora suficientemente reconhecida.

Malgrado tenhamos testemunhado mudanças no entendimento da identidade sexual, Foucault defende que ainda estabelecemos fortes relações entre verdade e sexo, de modo que a

busca da verdade sobre o sexo acaba por revelar a verdade do indivíduo – o filósofo parece utilizar o termo sexo num sentido que abrange ao mesmo tempo o corpo biológico, o gênero e exercício da sexualidade²⁹. Decorre daí seu interesse em resgatar um documento do século XIX que retrata a exigência institucional feita ao indivíduo por uma definição a respeito de sua identidade sexual e das condutas correlatas, em que testemunhamos o conflito existente entre a vivência retirada de uma hermafrodita cuja condição inusitada não fora interrogada ou condenada até seu encontro com o aparato regulatório que exige sua adesão ao sexo unívoco, bem como às obrigações sociais a ele relacionadas.

O filósofo justifica seu interesse particular fazendo referência a três elementos: a data, o caráter monossexual dos ambientes em que a jovem foi criada e viveu suas aventuras e dissabores e a narrativa que escapa da captura identitária.

O caso se desenrolou em meados do século XIX, momento em que a medicina, a biologia e os mecanismos de controle estatais alocam a sexualidade no centro das problematizações acerca das condutas desviantes. Como vimos na contextualização do curso *Os anormais*, esse súbito interesse pelo sexo faz parte da tática de ampliação do campo de ação do saber psiquiátrico que se encarregou da vaga convulsiva provocada pela reorganização eclesiástica. Os corpos excitados pela prática confessional criaram um problema cuja solução a instituição religiosa não poderia prover. Contudo, os ataques histéricos e convulsivos forneciam o fundamento orgânico que faltava para a psiquiatria se firmar no campo da medicina. Freud não somente viu, mas ouviu bem - a orelha mais famosa de nossa época (FOUCAULT, 1988, p. 123) - a lição de Charcot à revelia do mestre das *Leçons du Mardi*, pois ainda que Charcot dissesse que as causas genitais da doença nervosa devessem ser ignoradas, a manipulação do corpo sexual, embora recoberto pelo discurso neurológico, consolidava a atuação da psiquiatria como dispositivo de proteção social.

²⁹ Segundo Butler, o debate feminista contemporâneo tem proposto uma distinção entre sexo, gênero e orientação sexual que problematiza a suposta unidade e necessidade entre a posse de determinado aparato biológico, a constituição identitária e a expressão afetiva. A descontinuidade dessas categorias se materializa em vivências que escapam da noção unívoca de sexo; em vez de simplesmente ocuparem o âmbito da anormalidade, elas evidenciam o caráter artificial da constituição identitária em geral. Quando perguntado acerca da relação entre construção identitária e liberdade individual, Foucault distingue o uso estratégico da posição identitária no jogo político da acepção essencialista do termo que retoma a ideia de que o sexo contém a verdade do indivíduo, ou seja, é uma forma de comprometimento com o dispositivo sexo-desejo. Cito o autor: “Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos que partir do fato de que somos seres únicos. Mas as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés da identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal.” (Cf. FOUCAULT, 2004, p. 266).

Quanto à presença quase exclusiva de pessoas de apenas um sexo - no caso o feminino - nos ambientes em que Herculine passou a infância e a adolescência, Foucault sugere que a homogeneidade desses espaços protegeu a hermafrodita das investidas do poder normalizador - pelo menos até cair doente e ser examinada por um médico - e permitiu que ela se perdesse entre corpos semelhantes, numa confusão permissiva em que a diferença suscita mais a curiosidade voluptuosa do que reprovações e denúncia. Com efeito, não havia o problema de se definir o sexo feminino porque ali, de antemão, todas pertenciam ao mesmo sexo. Não é sem razão que ela utiliza palavras femininas para se referir a si mesma quando rememora suas aventuras entre colegas e amantes nas instituições religiosas. Esse ponto é decisivo: para Foucault, a narrativa desconcerta toda tentativa de fazer uma identificação sexual porque o meio em que Herculine (ou Alexina, como ela também se nomeava nos diários) vivia não se prestava ao jogo de verdade sobre o sexo, não se exigia dela uma aparência nem um comportamento inequivocamente condizente com seu gênero presumido. Cito o autor:

Temos a impressão - pelo menos se acreditamos no relato de Alexina - que tudo se passava num mundo de impulsos, prazeres, tristeza, tepidez, doçuras, amarguras, onde nenhuma importância. Tratava-se de um mundo onde pairavam no ar sorrisos sem gato (FOUCAULT, 1982, p. 6).

Se seguimos atentamente a colocação de Foucault e a julgamos a partir da analítica relacional do poder, veremos que ou o autor supõe que há espaços protegidos da ação dos dispositivos normalizadores e, conseqüentemente, os sujeitos não necessariamente aparecem como efeito de relações de poder, ou há outra configuração de poder no convento que não passa pelo vínculo entre sexo e verdade.

A primeira hipótese é discutida por Judith Butler em sua obra *Problemas de gênero* a qual abordaremos no próximo item. Por ora, pensemos no que a segunda hipótese põe em jogo. Lembremos que Foucault (1987) diz, em *Vigiar e punir*, que o século XIX testemunhou a emergência de uma nova economia política em que o poder investe ininterruptamente os corpos e transforma o conjunto das pessoas em individualidades inequivocamente classificadas e hierarquizadas à qual se opõe o modelo da soberania que, como vimos, atua raramente e de modo espetacular. Ou seja, o investimento nos corpos e na vida dos indivíduos é uma das formas que o político assume no século XIX e, conseqüentemente, não é absoluta nem necessária. Nesse sentido, pode ser que a configuração presente no convento estivesse sob um regime diferente do que aquele que se ampara no saber e no domínio do corpo com o objetivo de torná-lo útil.

Se acompanharmos com atenção os diários, veremos Herculine afirmar que suas características físicas e os amores que cultivou por suas companheiras de instituição não provocaram consequências graves senão admoestações verbais e sermões acompanhados por certa decepção maternal das superiores. Perguntamo-nos, então, se é possível supor que tal indiferença benevolente se justifique pelo fato de que o convento é um espaço de circulação do discurso religioso, especificamente da religião católica, em que a proximidade, a ligação entre os que professam a mesma fé, é incentivada pelo modelo da transubstanciação, elemento central da Eucaristia. A transubstanciação é o fenômeno da transformação de uma substância em outra totalmente diferente. No dogma católico, a transubstanciação é vinculada à conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo. Isso quer dizer que o pão e o vinho não são entendidos simbolicamente como o corpo e o sangue de Jesus porque eles em sua materialidade, em seus atributos essenciais, são efetivamente o corpo e o sangue de Jesus, bem como Sua alma e divindade, pois Ele está consagrado ali por inteiro, embora o pão e o vinho em sua aparência e qualidades perceptivas permaneçam inalterados. Logo, a presença plena de Cristo que é partilhada no sacramento da Santíssima Eucaristia decorre da intervenção Divina (MORA, 2004, p. 2923). Na Eucaristia o pão e o vinho são partilhados enquanto presença milagrosa do corpo e do sangue de Cristo o qual, na comunhão, tece um laço material entre os participantes da partilha. É como se o credo conduzisse à ideia de que todos ali formam um só corpo e um só sangue. Logo, a ênfase recai sobre o que aproxima, identifica ou torna homogêneo em vez do que singulariza e separa.

Quanto ao terceiro aspecto, a interpretação foucaultiana de que a narrativa da jovem hermafrodita escapa da captura identitária, é interessante notar que a composição do dossiê multiplica a figura de Herculine. Em vez de não adotar uma identidade, Herculine parece se desdobrar em várias pessoas, em vários personagens. Aliás, no fim da introdução, Foucault indica essa dispersão por meio da obra ficcional que transforma a personagem inspirada em Barbin num fantasma errante que perambula num ambiente depravado e, após algumas confusões, some sem deixar vestígios. Ela é objeto de discursos variados - o filosófico, o científico, o jurídico, o comunicacional e o ficcional - e, ao relatar sua vida, coloca-se como criadora de uma obra digna de permanência. Ao ocupar a posição de autora, Herculine transforma sua existência infame numa criação que a perpetua como fulguração perturbadora em vez de exemplo edificante.

Vale frisar que a ressignificação da ideia de que tipo de vidas merecem registro justifica o título dado por Foucault à coletânea *Vidas paralelas*, cujo primeiro (e único) volume

trata do caso da hermafrodita. O título da coleção remete a Plutarco. Para este, vidas paralelas são existências ilustres que, embora individuais, encontrar-se-ão no infinito pelo caráter exemplar que compartilham. Diferentemente, as vidas infames elencadas por Foucault se tornam memoráveis mais pelo risco que assumem do que pelo exemplo que relegam aos que as sucedem.

Em seu relato, feito sob a ideia de que sua vida estava por um fio, Herculine se recusa a limitar-se ao gênero que a obrigaram assumir. Ela alterna o uso de marcadores masculinos e femininos - que aparecem em itálico no texto - e se multiplica em diversos nomes, visto que ela é Adelaide, mas também Alexina, adota o nome de Camille em suas memórias e é obrigada a assumir a alcunha de Abel. Ela é a autora de um apanhado de sua vida e também a vítima da associação entre verdade e sexo. O discurso que constrói acerca de si mesma se apresenta como desafio ao processo de constituição do indivíduo como idêntico a si mesmo.

A inadequação manifesta por Herculine pode ser, como quer Foucault, justamente a impossibilidade de descartar aspectos de si para não macular a coesão e coerência de determinada identidade. No entanto, a coesão da identidade também é desarticulada pela autoria. Isto é, quando Herculine se propõe a rememorar sua vida, tomando o cuidado de usar pseudônimos e disfarçar localidades, e elabora um texto visando a um leitor, já não é mais como indivíduo empírico que ela se relaciona com os enunciados que produz, mas sim como o foco de composição de um determinado discurso ao qual se vincula através da escrita.

A propósito dessa não equivalência entre a pessoa que escreve e o autor em referência ao qual existe o que chamamos de obra, Foucault, em 1969, apresentou à Sociedade Francesa de Filosofia um trabalho em que se propõe a discutir as consequências implicadas na ideia de desaparecimento do autor (FOUCAULT, 1994a). A concepção da escrita como prática estruturada segundo regras não condicionadas pelo indivíduo singular desautoriza a remissão do ato de escrever à expressão subjetiva ou à projeção de determinada interioridade. Nesse sentido, o ato de escrever se insere no jogo dos signos regulado pelo funcionamento linguístico e, ao mesmo tempo, anuncia a reconfiguração da linguagem porque se situa, muitas vezes, no limite da transgressão. Escrever é repetição, mas também é diferença.

A afirmação de que há uma diferença fundamental entre o indivíduo empírico e o autor, cuja função é reunir, delimitar e permitir a valoração de um determinado conjunto de enunciados, instaura uma cisão no sujeito o qual se desdobra numa ação que o distingue de si mesmo. Admitida tal divisão, restam ainda problemas essenciais: o autor é sempre idêntico a si mesmo? Se a resposta é positiva, não haveria razão para se falar em um jovem Nietzsche, por

exemplo. De que maneira um autor se relaciona com seus textos? Ele deve necessariamente criar um modo de escrever ou basta que se situe nas modalidades que o antecedem? Qualquer texto de um autor compõe sua obra? A obra é o conjunto exaustivo do que um autor produziu ou deve haver outros critérios de reunião dos enunciados?

Outro ponto fundamental é que a tradição antiga via na escrita um modo de suplantar a morte porque a obra permitiria perpetuar a vida do autor, produzir uma obra era uma forma de se tornar imortal. Diferentemente, na cultura moderna, testemunhamos o desaparecimento das particularidades individuais do sujeito que escreve (FOUCAULT, 1994a, p. 793) na medida em que a prática da escrita é entendida como um encadeamento significante. Isto é, escrever é tornar presente a morte do autor porque sua realização não se fundamenta no sujeito, mas na estrutura instauradora da discursividade.

Porém, o privilégio do autor persiste na esteira de duas noções que deveriam substituí-lo. São elas a noção de obra e a noção de escrita. A noção de obra recoloca o problema do autor quando se interroga os critérios definidores de uma unidade entre textos dispersos. Se os textos existem, alguém os elaborou. No entanto, o que diferencia o sujeito que redige algo do autor? Além disso, dado um autor, como estabelecer uma unidade - a obra - entre todos os textos que o autor produziu, desde escritos pensados para um leitor até anotações banais como uma receita de pão?

A noção de escrita é o segundo elemento que impede o desaparecimento do autor. Pensa-se a escrita como interrogação da condição geral de qualquer texto, mas, para Foucault (1994a, p. 795), muitas vezes a noção de escrita substitui os traços empíricos do autor por duas maneiras de evocá-lo numa roupagem supostamente transcendental. Essas maneiras são a modalidade crítica e a modalidade religiosa. Isso ocorre porque ao se atribuir à escrita um estatuto originário e um caráter criador o que reaparece é a ideia de que a obra detém um sentido oculto que requer um trabalho hermenêutico (modalidade religiosa) e/ou significações complexas que impõem um comentário (modalidade crítica).

O nome do autor pode também ser entendido como obstáculo que mascara a persistência do escritor como sujeito soberano e referência incontornável para a concepção de determinada obra. No entanto, um olhar mais atento dissipa os véus da vaidade artística. O nome do autor é um nome próprio que indica quem escreveu algo e carrega uma série de descrições. Porém, se digo que João não existe, quero dizer que ninguém tem esse nome. De outro modo, se digo que Machado de Assis não existiu, afirmo então ou que muitos se escondem atrás desse nome, ou que o verdadeiro autor da obra machadiana não possui as características

que lhe atribuimos comumente. O nome do autor define a maneira como um determinado discurso é recebido e o estatuto que lhe é conferido num determinado contexto sociocultural, “é a característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (FOUCAULT, 1994a, p. 798, tradução nossa)³⁰ e é, portanto, mais uma função organizadora do discurso do que a referência a um indivíduo concreto.

Para Foucault, ao assinalar o desaparecimento do autor, autoriza-se a investigação do que aparece em seu lugar, quer dizer, dirige-se a análise para as operações racionais que instituem um ponto de convergência e formação de um conjunto coeso, contínuo e peculiar de enunciados que chamamos de obra. Tal ponto de convergência é chamado por Foucault de função-autor. Esta noção possui quatro características que merecem assinalamento. Primeiro, ela é correlata da transformação do discurso de um ato carregado de riscos para a condição de bem do qual se é proprietário e pelo qual se é punido ou agraciado segundo o tipo de efeito produzido. Segundo, a função-autor não é universal nem constante em todos os discursos. O autor de um teorema é apenas um dado histórico que não altera o conteúdo de verdade da proposição matemática, ao passo que um texto literário suscita questões a respeito de quem escreveu, onde e em que data cujas respostas irão compor o sentido, o estatuto e o valor que nele se reconhece. Terceiro, a função-autor se refere também à racionalidade individual que dá coerência e coesão a um conjunto de textos, é a condição de emergência da obra como acontecimento dotado de características próprias. Para Foucault, “o autor é um certo foco de expressão que, sob formas mais ou menos acabadas, manifesta-se da mesma maneira, e com o mesmo valor, em obras, rascunho, cartas, fragmentos, etc.” (ibidem, p. 802, tradução nossa)³¹. E, por último, a função-autor se encontra no intervalo entre o escritor real e o locutor fictício, é a pluralidade de egos, de posições subjetivas que o autor ocupa no desenrolar do texto.

A dispersão do sujeito promovida pela concepção da escrita como processo orientado pelo encadeamento significativo promove o aparecimento da função-autor. Ela também fratura e multiplica a subjetividade na medida em que se instala na distância, no intervalo, existente entre o indivíduo empírico que escreve e o nome do autor que reúne, recorta e limita um conjunto de enunciados denominado obra.

³⁰ No original: “[La fonction auteur] est donc caractéristique du mode d’existence, du circulation et de fonctionnement de certains discours à l’intérieur d’une société.”

³¹ No original: “[...] l’auteur, c’est un certain foyer d’expression qui, sous des formes plus ou moins achevées, se manifeste aussi bien, et avec la même valeur, dans des oeuvres, dans des brouillons, dans des lettres, des fragments, etc.”

Há, portanto, certa correlação entre as possíveis figurações da subjetividade e aquilo que o indivíduo produz. Assim, o sujeito perde seu fundamento e passa, então, a se ancorar na ação, variável conforme o contexto sociocultural, porque ele não é um dado *a priori* fadado a se manifestar como idêntico a si mesmo, mas um elemento instável porque entendido como uma função complexa do discurso. Ora, o sujeito como efeito de práticas historicamente situadas é uma tese forte do percurso genealógico. Ademais, para o filósofo, tornar os processos de subjetivação equívocos, não homogêneos e falhos é uma tarefa política urgente se quisermos desarticular o governo da individualização.

Em síntese, o que Foucault acena ao elencar a data em que ocorreram os fatos narrados por Herculine, o local em que se desenrolou a ação e o processo de escrita como multiplicação da subjetividade é o caráter histórico da identidade coesa coerente e unívoca, isto é, sua aparição em função de determinado contexto e segundo regras não necessárias. Além disso, este caso que envolve indiscernimento entre o sexo feminino e o masculino questiona o papel eminente do sexo como via de acesso à verdade do sujeito. O filósofo vê, pois, em Herculine a possibilidade de uma vivência não-identitária.

Ao colocar lado a lado, como paralelas, por um lado, os processos de produção do indivíduo idêntico a si mesmo junto com as falhas e impossibilidades presentes neles e, por outro, a proliferação do sujeito promovida por operações racionalizadas que reúnem, delimitam, classificam e valoram enunciados, Foucault denuncia o caráter artificial das identidades ao fazer Herculine multiplicar-se em diferentes figurações que embaralham os procedimentos de captura dos sujeitos. Contudo, essa desarticulação se sustenta sobre a hipótese de que corpos e prazeres em certa confusão heterogênea são necessariamente negados ou restritos para que verdade, sexo e identidade formem um amálgama. Butler entrevê nessa proposição um ideal emancipatório não admitido por Foucault que, sobretudo, contraria a noção produtiva de poder, tão cara ao filósofo. É o que veremos a seguir.

4.2 O EQUÍVOCO DA DIFERENÇA COMO IDEAL EMANCIPATÓRIO

Para Judith Butler (2005), o caso Herculine serviu para uma leitura de Foucault contra ele mesmo. Por isso a filósofa elabora uma problematização que assinala o aparecimento desavisado de um ideal emancipatório na afirmação foucaultiana de que vivências divergentes estariam ao abrigo da categoria unívoca do sexo, em que “a pessoa é de um sexo e, portanto, não é de outro” (BUTLER, 2005, p. 122). Para ela, a lei binária que divide e hierarquiza os

sexos produz rebeliões que confirmam o caráter inescapável da lei, ainda que seja na forma da exclusão. Entretanto, para escapar da menção a um corpo essencial e anterior ao processo histórico, Butler propõe uma análise genealógica do corpo que acaba por descartá-lo ao privilegiar o âmbito da linguagem e do jogo discursivo na análise crítica da disputa política, sendo a configuração corporal apenas um mero efeito de sentido na medida em que, considerando-se que somos sobretudo seres de linguagem, os objetos aparecem para nós previamente significados.

A crítica de Butler apresenta um problema interessante porque, de fato, Foucault oscila acerca do que é um corpo. Em pelo menos três textos do filósofo francês – *Nietzsche, a genealogia e a história*, *Introdução ao caso Herculine* e *O corpo utópico* – o corpo aparece como anterior e posterior ao discurso, ou seja, não é uma ideia que se intromete inadvertidamente em seu pensamento, visto que no primeiro texto o corpo aparece como superfície de inscrição dos acontecimentos, no segundo constitui uma vivência não-identitária e no terceiro o corpo é definido dentro e fora da ordem do pensável. Porém, Foucault insiste na centralidade do corpo no exercício político porque o investimento nos corpos está diretamente vinculado aos processos de constituição das individualidades. O corpo é o elo entre poder e subjetividade.

Assim, este item pretende retomar os impasses de Foucault a respeito da noção de corpo, mostrando a validade e o limite da crítica butleriana. Pensamos que a filósofa nos desafia a olhar com mais cuidado a dualidade presente na noção de corpo foucaultiana que, embora oscilante, reafirma a persistência da materialidade, do aspecto concreto dos corpos, nas disputas políticas. Haveria, portanto, algo do corpo que é convocado nas relações de poder e que não se resume à linguagem, como quer Butler. Quer dizer, há algo próprio do âmbito corporal que resiste ao caráter transfigurador da palavra. Se um corpo feminino circula de modo diferente de um corpo masculino, assim como um corpo negro tem vivências sociais diferentes de um corpo branco, em que medida a resignificação discursiva desses corpos modifica concretamente os efeitos de sua presença? Decorre daí a relevância da visão que Foucault nos oferece acerca do corpo, cuja dualidade aponta para os limites e as possibilidades da ação política.

Retomemos a argumentação da filósofa americana. Segundo Butler (2005), no primeiro volume de *História da sexualidade* Foucault elabora uma hipótese produtiva de poder na qual as estratégias de dominação se caracterizam mais pela produção do que pela restrição ou eliminação. A partir dessa premissa, Foucault defende que o sexo não é tolhido ou cerceado, e sim constituído pelo poder. Tal posição questiona a demanda por uma liberação da

sexualidade, uma vez que a sexualidade não se opõe ao poder, longe disso, é a ocasião para seu funcionamento. No entanto, Butler afirma que alguns textos de Foucault apresentam insidiosamente um ideal emancipatório que contradiz sua hipótese produtiva à revelia do rigor crítico do filósofo francês porque supõem que poderíamos acessar um estado de coisas anterior ou posterior à história, às construções sociais e até mesmo ao próprio discurso. No caso, a emancipação dos grilhões do poder nos levaria a um sexo para além ou aquém do dispositivo de sexualidade.

Butler assinala que, para Foucault, Herculine não se enquadrava numa identidade sexual e seu sofrimento decorria da perda dos prazeres que havia experimentado ao lado das companheiras de internato no qual pôde gozar dos supostos benefícios decorrentes de sua ambiguidade identitária. Porque, para o filósofo, comumente, as pessoas que mudam de sexo vivem em contextos marcados pela presença e divisão entre os sexos e essa distinção lhes permite perceber sua inadequação em relação à própria identidade sexual e, principalmente, vivenciar o forte desejo de “passar para o outro lado”. Diferentemente do caso da hermafrodita, em que o caráter monossexual dos ambientes em que vivia “serve de revelador aos doces prazeres que descobre e provoca a não-identidade sexual quando ela se perde no meio todos aqueles corpos semelhantes” (FOUCAULT, 1982, p. 7).

As memórias de Herculine não provocaram grande interesse na época, exceto na versão romanceada de Oscar Panizza. Este extraiu alguns elementos das memórias e os lançou numa trama repleta de intrigas e licenciosidade, cujo objetivo era denunciar a Igreja Católica como uma instituição escandalosa. Foucault acredita que a tragédia de Herculine tenha inspirado a criação de um personagem que aparece na obra de Panizza como um fantasma, com um papel acessório e com ares sobrenaturais muito provavelmente porque sua vivência de não-identidade sexual destoava da paisagem de galanteria degenerada criada pelo romancista. Porém, as memórias implicam um problema mais amplo do que a inadequação a um estilo apelativo de literatura. Na verdade, para o filósofo, o caso de Herculine coloca em questão a relação entre sexo e verdade que fundamentava o saber médico e as intervenções legais porque seu sofrimento começou quando foi convocada a assumir um sexo verdadeiro e, conseqüentemente, a abandonar as vantagens da ambiguidade identitária que era paradoxalmente protegida pela vida nas “sociedades fechadas, estreitas e calorosas, onde se tem a estranha felicidade, ao mesmo tempo obrigatória e interdita, de conhecer apenas um único sexo” (ibidem, p. 6). A verdade de Herculine passou ao largo do sexo verdadeiro ou, melhor, residia na impossibilidade ou recusa em aderir à norma sexual.

Apesar de breve, a introdução que antecede as memórias é essencial para a crítica que Butler endereça a Foucault. Para ela, a interpretação do filósofo francês não se respalda no texto das memórias. Isso porque a introdução tenta mostrar como um corpo intersexuado refuta e denuncia a categorização sexual por não se adequar à noção de sexo unívoco, ou seja, quando se retira essa grade de inteligibilidade, deparamo-nos com a dispersão das funções e das partes corporais, cujas sensações e prazeres podem ser usufruídos de diferentes formas as quais extrapolam os propósitos regulatórios. Assim, o filósofo estaria sugerindo um sexo para além do dispositivo de sexualidade. Segundo Butler, a interpretação de Foucault acerca do caso Herculine apresenta três aspectos problemáticos. Primeiramente, supõe uma sexualidade ao abrigo das estratégias reguladoras; em segundo lugar, atribui a Herculine uma vivência não-identitária que contraria o relato da jovem e, por fim, indica certa recusa pessoal em abordar a perspectiva da sexualidade divergente, na medida em que assumir uma posição homossexual seria o mesmo que assumir uma identidade sexual e, conseqüentemente, comprometer-se com a categoria unívoca do sexo.

Quanto ao primeiro aspecto, Butler ressalta que o questionamento do constructo unívoco do sexo nos mostra que a sexualidade é uma produção a serviço das estratégias de regulação que repudiam as formas divergentes e nas quais o sexo é admitido como causa ou essência da qual provém toda manifestação relacionada à sexualidade. Na hipótese produtiva, opera-se uma inversão em que o sexo deixa de ser compreendido como causa e passa a ser tratado como efeito das relações de poder-saber. Com efeito, onde há sexualidade, há estratégias políticas em ação. Por isso que falar em liberação da sexualidade é uma forma de ocultar o funcionamento do poder e, ao mesmo tempo, colocar o sexo ao abrigo da análise histórica de sua emergência como categoria discursiva. Nesse sentido, a convocação à liberdade sexual faz apelo ao aspecto jurídico do poder ao opor sexo e estratégias políticas e, igualmente, relacionar a atuação política com algum tipo de limite ao exercício da sexualidade.

Segundo Butler, destacar a censura funciona como uma máscara que oculta o caráter produtivo da ação política e perpetua certo modo de correlação de forças. Ainda que a construção identitária baseada no sexo unívoco reproduza e sustente acriticamente as estratégias de regulação, visto que parte de um dado considerado essencial e incontornável que, no entanto, foi externamente produzido e introjetado no indivíduo, a sugestão foucaultiana de que a vivência de Herculine não estava sob a influência da lei do sexo unívoco, em que a assunção de um sexo verdadeiro é exigida dos indivíduos, equivale a supor o acesso a um estado de coisas independente da significação cultural, suposição feita nos termos da própria cultura que se

propõe superar. Portanto, a sexualidade divergente ou que extrapola a norma sexual é compreendida como uma sexualidade a-histórica.

O segundo aspecto discutido pela filósofa refere-se ao distanciamento que a interpretação foucaultiana estabelece com o texto dos diários. A afirmação de que um ambiente homogêneo como o do convento suspenderia a questão identitária e, portanto, seria um espaço não cartografado pela categoria do sexo ignora o texto de Barbin e apresenta uma contradição. Para Butler, os diários de Barbin permitem a crítica da interpretação foucaultiana de “limbo de não identidade feliz” (FOUCAULT, 1982, p. 6). Segundo a autora, a história de vida da jovem revelaria os mecanismos que incentivaram e condenaram as relações entre mulheres. Desde pequena, Herculine via-se como diferente, o que lhe causava sentimentos opostos de vaidade e inadequação. A vida da jovem foi marcada pela pobreza, abandono e solidão forçada muito provavelmente determinados pela morte precoce de seu pai que deixou sua mãe numa situação tão precária que não houve saída a não ser entregar a criança aos cuidados de um orfanato. Após isso, a jovem peregrinou entre instituições religiosas em que o convívio entre pessoas do mesmo sexo era uma regra.

De acordo com Butler, ainda que vivesse entre mulheres, Herculine se percebia diferente, notava a profusão de pelos em suas pernas, seus seios eram praticamente inexistentes e sua postura curvada era típica de quem buscava esconder o corpo dos olhares alheios. Chegou a se descrever como um erro natural, o que lhe causava um estado de desejo insaciável e a submetia a uma solidão radical porque se considerava incapaz de se enquadrar na condição masculina ou na feminina e, portanto, estaria condenada a uma existência marginal e insatisfatória na qual a concretização de seus desejos era impedida de antemão. No entanto, sua especificidade permitiu que ela gozasse de um estatuto privilegiado entre as outras moças do internato, pois sua atenção era disputada por elas e qualquer manifestação de preferência despertava ciúmes. A ambiguidade sexual de Herculine deu-lhe a oportunidade de circular entre mulheres e fruir de seus afetos. Com efeito, em ambientes reclusos e homogêneos como mosteiros e internatos, a afetividade é ao mesmo tempo incentivada e reprimida, alimentando, conseqüentemente, certa tensão erótica que se expressa no texto de Herculine ora como amor filial pelas mães substitutas do convento, ora como desejo carnal pelas companheiras que se concretizava na ocupação de uma posição masculina diante das moças ou ainda no jogo voluptuoso com sua parceira Sara, de cujo corpo a jovem hermafrodita orgulha-se de ter se apoderado.

Retomemos a interpretação de Foucault. Para o filósofo, a vida institucional propiciava a Herculine a possibilidade de se perder entre corpos semelhantes porque no internato não haveria o questionamento acerca da identidade de cada um e essa liberdade permitiria a vivência de prazeres e sensações que transbordariam as estratégias reguladoras e a noção de sexo unívoco. Contudo, na interpretação de Butler, Barbin estava ciente de que tinha um corpo que não se adequava à norma, assim como percebia a tensão que sua presença causava nas companheiras de convívio. Ela sabia que se relacionava com mulheres e que estas a procuravam porque jogava com os papéis masculino e feminino, pois não se tratava apenas de um corpo ambíguo, mas também de uma identidade ambígua. Com efeito, ela não se encontrava fora da matriz que institui a noção de sexo unívoco, porém, sua existência questiona a coerência e efetividade dessa matriz.

Para Butler, ao dizer que Herculine vivia num limbo de não identidade feliz, Foucault contradiz sua hipótese produtiva em pelo menos dois aspectos. Primeiramente, o filósofo considera a sexualidade transgressora como uma vivência não capturada pelo dispositivo de sexualidade, admitindo, assim, que a coextensividade entre poder e sexo é relativa porque nem toda sexualidade é historicamente produzida. Em segundo lugar, ainda que Foucault não queira reconhecer a identidade homossexual de Herculine, trata-se de uma forma de relação entre iguais que é apontada pelo filósofo como possibilidade de contestação da conformidade ao sexo unívoco. Ora, ou bem a identidade homossexual é uma forma eficaz de contestação do dispositivo de sexualidade porque não decorre dele, ou ela não deve ser invocada porque é efeito ou consequência da matriz que pretende derrubar. Butler acrescenta que a ideia de uma sexualidade exterior ao dispositivo também aparece em *A vontade de saber*, pois o filósofo faz referência a prazeres “bucólicos” e “inocentes” próprios da troca intergeracional e anteriores às estratégias reguladoras³². Ou seja, reafirma-se a historicidade da noção de sexo e o caráter

³² Butler não indica com precisão que passagens da obra *História da sexualidade: A vontade de saber* aludem à fruição da sexualidade de forma inocente ou bucólica que ocorre sem a intervenção de algum tipo de regulação ou controle. Aparentemente, a autora deduziu sua interpretação dos seguintes excertos: “É verdade que desapareceu a antiga ‘liberdade’ de linguagem entre crianças e adultos, ou alunos e professores” (FOUCAULT, 1988, p. 33); “E desapareceram progressivamente os risos estrepitosos que, durante tanto tempo, tinham acompanhado a sexualidade das crianças e, ao que parece, em todas as classes sociais” (ibidem, p. 33); “[...] é que na orla do bosque ou nas valas da estrada de Saint-Nicolas, brincava-se familiarmente de ‘leite coalhado’” (ibid., p. 37); “Nestes gestos sem idade, nesses prazeres pouco mais que furtivos, que os simples de espírito trocavam com as crianças espertas [...]” (ibid., p. 38). Além desses trechos, sem dúvida, o recurso reiterado de Foucault a verbos que denotam o sentido de passagem, deslocamento, transformação e advento pode respaldar a posição de Butler a respeito da alegação de que Foucault supõe vivências anteriores ao poder e, portanto, estaria inadvertidamente enfraquecendo seu argumento. No entanto, cumpre frisar que o filósofo não diz irrefutavelmente que antes do dispositivo de sexualidade não havia nenhum tipo de regulação das práticas e valores referentes ao exercício da sexualidade; com efeito, Foucault se preocupa mais em indicar o limiar, a passagem, de um diagrama (DELEUZE, 1988) ou aquário discursivo (VEYNE, 2011).

ilusório das políticas sexuais emancipatórias, mas idealiza-se um tipo de troca humana que estaria fora do campo de ação do poder. Para Butler, seria forçoso reconhecer que a contradição a respeito da sexualidade é intrínseca ao texto que lança a hipótese produtiva (BUTLER, 2005, p. 144).

Finalmente, o último problema apontado por Butler na leitura foucaultiana ultrapassa o texto e se lança sobre o posicionamento político do filósofo. A introdução ao caso Herculine apresenta uma interpretação que paga tributo a um ideal emancipatório que se imiscui inadvertidamente porque trata de um problema do qual Foucault busca se afastar, qual seja, a assunção da identidade homossexual. Para Butler há na introdução uma tentação de supor na relação entre corpos semelhantes uma natureza ou estrutura anterior à linguagem e que, portanto, funcionaria como um limite ao campo do sentido. Desse modo, relegar a vivência de Herculine ao campo pré-linguístico equivaleria a subsumir a homossexualidade a uma heterogeneidade libidinal inominável ou culturalmente impossível. A filósofa indaga: por que não nomear as relações que Herculine estabeleceu com suas amantes? Por que as relações entre iguais não têm lugar no discurso? Por que Foucault preferiu arriscar sua hipótese produtiva em vez de fazer a genealogia da sexualidade divergente?

Butler sugere que a recusa de Foucault se deve a algum tipo de resistência - no sentido psicanalítico do termo - a respeito da própria homossexualidade. Todavia, se Foucault hesita, Herculine diz e faz em seu lugar; ela seria um *alter ego* eloquente de um autor que se furta a colocar sua homossexualidade como problema teórico e político, mas que se deleita ao trazer à luz as confissões de uma jovem que vivenciou as delícias e as dores do amor entre iguais.

É possível que o corpo ambíguo da hermafrodita possa levar a pensar que sua conduta foi biologicamente determinada, visto que ela mesma se questiona a respeito da origem de seu comportamento, apontando seu corpo indefinido como a causa de sua angústia. Porém, conforme Butler, tal hipótese não encerra o problema porque ela, com efeito, impõe saber se a incoerência do corpo de Barbin é intrínseca ou sobreposta a ele e em que medida a incrustação na carne de aspectos contraditórios instaura uma vivência impossível. O impasse seria contornado pela radicalização do projeto genealógico que investigaria os pressupostos apriorísticos da lei que opera como estrutura proibitiva ao reger a divisão dos indivíduos em gêneros distintos e hierarquizados segundo a suposição de que a heterossexualidade é compulsória.

A lei proibitiva ou jurídica exige conformidade com a noção de natureza que ela faz circular, desse modo, para Herculine, enquadrar-se é uma impossibilidade dada de antemão porque seu corpo não exhibe a separação inequívoca entre o masculino e o feminino cuja assimetria é naturalizada pela divisão binária entre os sexos. A jovem reconhece a lei binária, visto que se queixa dos homens que a impediram de seguir sua vida ao lado das mulheres que ama, isto é, ela reconhece a diferença entre os sexos e se ressentida de não encontrar um lugar para si na categorização do feminino e do masculino, porém ocupa um fora que garante a legitimidade da lei que a exclui. A sexualidade transgressora ou divergente não opera como um limite ao projeto genealógico, ao contrário, ela convoca à continuidade do questionamento das práticas que a produziram. Para a filósofa, Herculine

[...] está fora da lei, mas a lei abrange este ‘fora’, mantendo-o em seu interior. Com efeito, ela/ele encarna a lei, não como sujeito autorizado, mas como um testemunho legalizado da estranha capacidade da lei de produzir somente as rebeliões que ela pode garantir que - por fidelidade - derrotarão a si próprias e os sujeitos que, completamente submetidos, não têm alternativa senão reiterar a lei de sua gênese (BUTLER, 2005, p. 155).

4.2.1 O corpo para além da significação

Nas últimas páginas de *A vontade de saber* Foucault propõe uma investigação genealógica da noção de corpo que aparece como anterior aos dispositivos e funciona como causa que autoriza o investimento regulatório sobre a sexualidade. O filósofo pensa numa análise que enlaça o biológico ao histórico e revela a complexidade dessa articulação sem que, contudo, um termo elimine ou assimile o outro. Não basta saber como os corpos foram percebidos ou significados, é necessário fazer a “‘história dos corpos’ e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo” (FOUCAULT, 1988, p. 165). Butler enfrenta a tarefa relacionando, entretanto, o problema do corpo sexuado à lei que o produz conforme a divisão binária e hierárquica entre os gêneros na qual os corpos divergentes aparecem como transgressões desde o princípio fadadas ao fracasso.

Note-se que ocorre uma mudança no objeto em discussão porque em vez das estratégias reguladoras, a filósofa passa a discorrer a respeito dos efeitos produtivos e repressivos da lei. Ora, a lei é referida como uma estrutura ubíqua e inescapável de tal modo que se existe um fora, ele se apresenta a nós configurado retroativamente. Assim, o campo da significação é eleito lugar privilegiado da disputa política e a inflação do alcance da lei tem

como consequência o descarte da materialidade. De fato, para Butler, é a relação entre as palavras e as coisas que está sob julgamento. O veredicto da autora assume ares kantianos: se existe a coisa, não temos acesso a ela porque somos seres condicionados a certa estrutura do conhecimento e é a partir dela e da linguagem que apreendemos e nos relacionamos com os objetos. O texto de *Herculine* demonstraria tal circularidade linguística porque a heterogeneidade libidinal aparece em seu discurso na forma do vocabulário médico, visto que ela cita funções, estruturas, sensações e sintomas cuja estranheza adquire substância em relação à matriz discursiva que divide e hierarquiza os sexos.

No fim do capítulo, deparamo-nos com um subitem em que a filósofa discute uma pesquisa na área de biologia celular que visa a determinar o gene responsável pela definição do sexo dos indivíduos. Os pesquisadores selecionaram pessoas cuja condição cromossômica não se adequava ao gênero presumido segundo a posse de caracteres físicos em conformidade ao que se considera inerente ao sexo masculino e ao sexo feminino. Essa incoerência possibilitaria o encontro do fator definidor do sexo e, para a autora, é também uma oportunidade de questionar a univocidade do sexo.

No artigo “A região determinante do sexo no cromossomo Y humano codifica uma proteína do dedo”³³, citado pela filósofa, os autores apresentam a hipótese que dirigiu as investigações, a saber, se existe um elemento genético determinante do sexo masculino e que teria sido deslocado do cromossomo Y. Assim, nos indivíduos em que esse gene se encontra ativo ocorre a manifestação de caracteres masculinos; naqueles em que essa condição não se apresenta, há a determinação de caracteres femininos. Entretanto, os indivíduos arrolados para a pesquisa apresentavam atributos ambíguos – eram estéreis e possuíam produção hormonal ausente ou anômala – que tornavam questionável a designação do pertencimento dessas pessoas ao sexo masculino ou ao feminino. Com efeito, são casos que perturbam a coerência da categoria do sexo. Além disso, até mesmo a investigação se encontra enviesada quando a pergunta que se busca responder já o fora previamente a partir da genitália externa.

Há, porém, um problema interessante. Se uma parte do cromossomo Y é considerada essencial para a determinação da diferença sexual, essa distinção se revela na verdade como a busca por algum indício ou manifestação de algum atributo pertencente ao sexo masculino, sendo o sexo feminino a ausência ou passividade do fator masculinizante. Quer dizer, o

³³ PAGE David C. et al. The sex-determining region of the human Y chromosome encodes a finger protein. *Cell*. v 51, p. 1091-1104.

enquadre da investigação é tributário da pressuposição cultural que divide e hierarquiza binariamente os sexos. Por isso, para Butler, quando os fins reprodutivos não são suficientes para explicar a determinação sexual, utiliza-se a associação entre, por um lado, atividade e masculinidade, e, por outro, passividade e feminilidade para a definição do gênero. Depreende-se, então, que a heterossexualidade é a matriz estruturante das relações binárias entre os sexos. No entanto, se a produção da sexualidade decorre da eleição de um modelo arbitrário, o anômalo ou o ambíguo não deveriam servir para configurar e traçar os limites do domínio da normalidade, mas sobretudo denunciar a aparente naturalidade de algo que é construído culturalmente.

Butler encaminha o debate para o âmbito das relações entre poder e discurso fazendo uso de uma pesquisa na área de biologia molecular na qual o problema da determinação genética do sexo dos indivíduos resulta insolúvel. É interessante frisar que essa pesquisa autoriza Butler a dizer que se o corpo existe, nós não temos acesso a ele. O que temos é o corpo produzido pelo discurso e é, portanto, ao nível da linguagem que devemos nos ater. Sendo assim, o que está em disputa nas relações sociais são os sentidos e valores encarnados nos corpos e que decidem acerca de sua instrumentalização, circulação, investimento e até mesmo recusa. Observe-se que o texto de Foucault e a análise crítica que a autora realizou a propósito dele não foram suficientes para que, pensamos, Butler pudesse deslocar-se da materialidade para o discurso a ponto de tornar nulo ou ao menos inacessível o estatuto do corpo na discussão política. Vale retomar um trecho anterior à discussão do caso Herculine no qual a autora discorre a respeito da constituição histórica dos gêneros, bem como acerca da divisão e da hierarquização binária porque nele a filósofa afirma que a transexualidade indica a construção discursiva do corpo na medida em que os prazeres se apresentam independentemente da estrutura corporal e da configuração tida como natural pela matriz heterossexual. A transexualidade seria uma espécie de paradigma do estatuto imaginário da sexualidade porque nela a vivência de certos prazeres não decorre necessariamente da posse de determinados órgãos ou partes do corpo, mas depende da imagem corporal requerida para a realização do desejo sexual. Cito a filósofa:

[...] a natureza fantasmática do desejo não revela o corpo com sua base ou causa, mas como sua ocasião e seu objeto. A estratégia do desejo é em parte a transfiguração do próprio corpo desejante. Aliás, para desejar, talvez seja necessário acreditar em um ego corporal alterado, o qual, no interior das regras de gênero do imaginário, corresponde às exigências de um corpo capaz de desejo. Essa condição imaginária do desejo sempre excede o corpo físico pelo qual ou no qual ela atua (BUTLER, 2005, p. 93).

Em Butler, o discurso se materializa e a materialidade se torna discurso na medida em que o corpo como premissa da construção da identidade de gênero é um fato linguístico. No entanto, cabe colocar o problema dos corpos cuja circulação social representa perigo real para seus portadores de modo que superar a corporeidade é um sonho inalcançável para muitos e, além disso, seria resquício da ideia de superação da faticidade que é, muitas vezes, associada ao feminino, resultando, assim, na eleição do campo da representação, ou padrão masculino, como dimensão ideal para a luta política. Se o investimento político contemporâneo tem como alvo privilegiado a vida dos indivíduos, afetando diretamente sua carne e seus afetos, como abordar a questão da materialidade dos corpos que é requerida pelas relações de poder sem privilegiar o discurso ou aludir à subjetividade individual comprometida com as tecnologias disciplinares?

Mathieu Potte-Boneville (2012) entende que há um problema na concepção de corpo anterior ao processo histórico, mas insiste na utilização de um terceiro registro de materialidade para preservar a criticidade da perspectiva foucaultiana. Para o autor, em Foucault, “a referência ao corpo oscila entre a compreensão de uma instância cujas exigências se impõem imperiosamente e a decomposição de uma construção histórica dotada de uma unidade artificial e transitória” (2012, p. 74). O corpo é, ao mesmo tempo, o ponto forte de sua trajetória e também a fonte de um questionamento improdutivo quando cada aspecto daquele acoplamento é trabalhado separadamente, oscilando entre a invocação monótona da resistência e a litania sem fim das determinações culturais presentes na constituição dos corpos. É uma dificuldade que o filósofo deixou como herança para seus comentadores.

Se o indivíduo é o resultado da submissão dos corpos a técnicas que, ao mesmo tempo, o individualizam e o subjetivam, resulta que o indivíduo surge como resultado dos processos de singularização do que é, via de regra, múltiplo (POTTE-BONEVILLE, 2012, p. 91). Então é o corpo-desejo, o governo da vida, que se deve combater. Fazer uma oposição efetiva ao governo da individualização é justamente recusar esse processo de transformação de muitos em um, de transfiguração de uma multiplicidade heterogênea em um contínuo homogêneo.

Segundo Potte-Boneville, recorrer a um terceiro registro de materialidade na própria obra foucaultiana poderia ensejar um confronto eficaz contra os processos de individualização. Ele entende que a noção de corpo que é convocada por Foucault para fazer girar em falso as engrenagens do dispositivo de sexualidade pode estar localizada num texto consagrado ao discurso. Ele se refere ao materialismo do incorpóreo presente no texto *A ordem do discurso*. Neste trabalho, Foucault detalha o modo de análise arqueológica. Esta se baseia em quatro

operações, quatro princípios norteadores: a noção de acontecimento, a de série, a de regularidade e a de condição de possibilidade. Esses princípios interrogam o sistema tradicional de pensamento que se orienta pela tentativa de estabelecer as origens, a unidade, a originalidade e o significado de um discurso.

Mas o que significa tratar um discurso como séries regulares e distintas de acontecimentos? A resposta se encontra na articulação de três noções – o acontecimento, a descontinuidade e regularidade – que introduzem uma nova perspectiva na concepção de discurso. Quanto a primeira, ainda que o acontecimento não seja uma coisa concreta, ele se efetiva no âmbito da materialidade. O acontecimento consiste “na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais, não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material” (FOUCAULT, 2005, p. 57-58). O acontecimento é, pois, a formação de uma positividade, então, conseqüentemente, tratar um discurso como um acontecimento é considerar os efeitos concretos de sua aparição.

De acordo com Foucault, a descontinuidade não abrange apenas a pluralidade de sujeitos implicados ou atravessados pelo discurso, mas concerne, antes, a “cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e funções” (ibidem, p. 58). A descontinuidade de um discurso não se localiza na forma de seu aparecimento como uma fronteira gramatical, ela, com efeito, opera uma cisão na unidade que supostamente respalda a enunciação. Com isso, o sujeito que fala deixa de ser um fundamento e se torna uma função.

Por último, a noção de regularidade permite pensar os nexos existentes entre os elementos de um discurso sem remetê-los a uma ideia de necessidade. Certamente o discurso é formado por elementos que se vinculam, mas este elo não é imperativo nem segue uma lógica incontornável. Diferentemente, a regularidade alude ao acaso, àquilo que é fortuito e inesperado, na ordem do pensamento.

Em suma, a análise do discurso deve assinalar a materialidade, o descontínuo e o acaso para colocar as categorias universais do pensamento filosófico – o Sujeito, o tempo, a consciência, a causalidade – em suspensão. Porque associar a materialidade ao descontínuo e ao azar mostra que toda busca por um sentido inequívoco - ou totalizante - é fadada ao fracasso.

A proposição de um materialismo do incorporal em relação ao discurso instaura uma problematização acerca dos efeitos concretos presentes na produção de enunciados e, inversamente, a associação do corpo a um materialismo incorporal equivale a considerar o caráter abstrato e fugidio do que é geralmente entendido como algo sólido, estável e real.

Portanto, no registro do materialismo do incorporeal, o corpo aparece como “essencialmente plural” (POTTE-BONEVILLE, 2012, p. 99). Cito o comentador:

A materialidade somente é convocada aqui para ser associada ao ‘azar’ e ao descontínuo como se tratasse, remetendo ao fundo das coisas, de decepcionar toda busca e toda promessa de sentido e de unificação, um pouco ao modo pelo qual, em Epicuro e Lucrécio, as formas abertas à experiência e à imaginação dos homens se revelam finalmente apenas combinações momentâneas de átomos sem significação profunda, nascidas ao mesmo tempo das leis necessárias do movimento e do acontecimento inexplicável do *clinamen*³⁴ (ibidem, p. 99, tradução nossa)³⁵.

O autor admite que a referência a uma multiplicidade irreduzível arrisca introduzir no pensamento de Foucault uma instância heterogênea da qual emergiriam, de tempos em tempos, figuras precárias e variáveis. Seria o mesmo que implantar uma espécie de vitalismo no pensamento daquele que se diz um positivista feliz.

De fato, não se trata de reduzir a pluralidade dos corpos a uma conceituação, mas sim vinculá-la a uma decisão metodológica e ética de mostrar que o corpo como singularidade é histórico e depende da negação de tudo que o excede como unidade. Em poucas palavras, jogar com a referência plural dos corpos coloca em questão sua construção como figura coesa, coerente e homogênea porque o corpo individual é tributário de procedimentos contingentes e, portanto, não-necessários que requerem a redução ou até mesmo a eliminação do que é considerado heterogêneo para que um corpo-verdade, idêntico a si mesmo e incontornável prevaleça. Para o autor, o caso Herculine é um texto que denuncia a gravidade sempre presente no processo de transformação do plural em unidade (ibid., p. 104).

³⁴ Do latim *clināmen*, «inclinação; pendor». Teoria desenvolvida por Lucrécio a partir da doutrina de Epicuro, que consiste num desvio imprevisível dos átomos, causado por um pequeno movimento aleatório lateral Ver: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/clin%C3%A2men>>, acessado 10/12/2018. Deleuze recorre a Epicuro para pensar o heterogêneo como fonte infinita do que, temporariamente, assume uma forma individual e passível de totalização. O *clinamen* é a “pluralidade irreduzível das causas e das séries causais, a impossibilidade de reunir as causas em um todo. Com efeito, o *clinamen* é a determinação do encontro entre séries causais, cada série causal sendo constituída pelo movimento de um átomo e conservando no encontro toda sua independência” (Cf. DELEUZE, 1974, p. 277).

³⁵ No original: “[...] la matérialité n’est ici convoquée que pour être aussitôt associée au ‘hasard’ et au ‘discontinu’ comme s’il s’agissait, en émettant ainsi le fond des choses, de décevoir toute quête et toute promesse de sens et d’unification, un peu à la façon dont, chez Epicure et Lucrèce, les formes offertes à l’expérience et à l’imagination des hommes se révèlent finalement n’être que des combinaisons momentanées d’atomes sans signification profonde, nées à la fois des lois nécessaires du mouvement et de l’événement à jamais inexplicable du *clinamen*.”.

Segundo Arianna Sforzini (2014), a compreensão da oposição entre o sexo-desejo e os corpos e os prazeres passa pela análise genealógica que mostra como a noção de carne concupiscente foi historicamente associada ao corpo a partir das técnicas de confissão e de direção de consciência. Isso porque a experiência e o relato minucioso das sensações corporais, das volúpias e da explosão do desejo que estremece o corpo não carregam o sentido de transgressão ou de expressão da natureza senão no discurso produzido pela tecnologia de confissão que alcançou seu auge no período pós-tridentino (SFORZINI, 2014, p. 74). Para Sforzini, é tão somente no quadro de produção histórica do desejo que os prazeres se inventam como resistência. Com isso, alçar os corpos e os prazeres à condição de fundamento ontológico do qual emanaria uma forma de contestação essencial equivale a supor um vitalismo implícito na obra foucaultiana. Nesse sentido, para Sforzini, o que a aproxima da leitura de Potte-Boneville, Foucault não se propôs a fazer uma filosofia do corpo, mas se apoiou na problematização dos corpos para interrogar historicamente os jogos de verdade porque a realidade somente adquire sentido para o filósofo quando se encarna na materialidade, isto é, quando engaja os corpos na encenação dos diferentes jogos de verdade, instituindo sua reprodução, mas também sua reconfiguração e sua contestação (ibidem, p. 153).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tragédia de Herculine chegou ao conhecimento de Foucault durante a preparação do curso *Os anormais*, proferido em 1975 no Collège de France, no qual o filósofo se propôs a fazer a genealogia do indivíduo anormal. Como vimos, naquele curso Foucault demonstra como os anormais formam um conjunto de figuras cuja constituição moderna é correlata à normalização do social. Essa tecnologia política coloca em operação procedimentos de separação, classificação e hierarquização de pessoas por meio de práticas e de discursos orientados pela ideia de norma, isto é, daquilo que é suposto como evidente, mas que decorre de convenções que em virtude de sua repetição e permanência assumem valor verdadeiro, portanto, impositivo.

No entanto, o filósofo também salienta que os anormais são descendentes indiretos do monstro, do incorrigível e do jovem onanista. A anormalidade evoca a transgressão monstruosa, a recalcitrância de quem não quer ou não pode se submeter e o excesso instintual que acaba por sobrepor a racionalidade. Transgressão, desvio e irracionalidade são categorias que estão reunidas de modo apagado em cada figura sob a qual recai a marca da anormalidade.

Embora a tragédia de Herculine retome noções e problemas discutidos durante as aulas acerca da genealogia do indivíduo anormal, visto que seu corpo transgride a separação entre masculino e feminino, seu comportamento ofende a norma heterossexual e, apesar de caráter rígido, deixou-se conduzir por impulsos, Foucault decidiu publicá-lo na coletânea *Vidas Paralelas* que acabou registrando apenas a história de Herculine, mas que seria dedicada a vidas que definitivamente não constituem exemplos de conduta ou feitos grandiosos para compor a memória legendária da humanidade; diferentemente, a coletânea interrompida visava a registrar vidas que surgem, surpreendem e desaparecem como um raio, deixando uma viva impressão nas pessoas que delas têm conhecimento. Por essa descrição, o caso Herculine poderia muito bem ter feito parte do curso *Os anormais* ou ainda de *A vida dos homens infames*, exceto por um detalhe, qual seja, a produção memorial, a escrita de si.

Em nenhum dos casos abordados durante o curso *Os anormais* temos acesso ao que o indivíduo pensa de si porque nas aulas o anormal aparece sobretudo como objeto de relato, de análise e de julgamento de terceiros por meio de relatórios, documentos oficiais, análise científica e apreciação jurídica. Dessa maneira, as relações de poder e saber investem diretamente os corpos dos indivíduos, moldam seus músculos e incitam sensações, prazeres e deleites, contudo, essa proximidade é negada e escamoteada pela alegada neutralidade do

registro por escrito. Assim, na mesma proporção em que se torna íntimo, o poder produz discurso formal a respeito do indivíduo que se torna e deve ser objeto de escrita, mas não lhe cabe compor uma obra.

Nesse sentido, Herculine se distingue da multidão de anormais evocada pelo filósofo enquanto proferia seu curso acerca das condições históricas de sua emergência. Mas não é somente isso que tornou a jovem hermafrodita um caso particular. A forma e o conteúdo da publicação contrariam a ideia do indivíduo coeso e unívoco porque Herculine experimenta a multiplicidade em seu corpo e na profusão de versões de si colocadas lado a lado pela publicação coordenada por Foucault.

Todavia, Judith Butler entende que a introdução elaborada pelo filósofo revela um ideal emancipatório que pode comprometer a noção produtiva de poder. Isso aparece sobretudo no trecho em que Foucault supõe que Herculine vivia num espaço em que a questão da identidade, nos termos vinculados aos dispositivos de normalização, isto é, o problema da identidade coesa, coerente e essencialista não havia sido posto, visto que ele afirma que a jovem vivia num ambiente de caráter monossexual em que podia desfrutar de doces prazeres proporcionados pela não-identidade sexual (FOUCAULT, 1982, p. 7). Assim, na leitura de Butler, Foucault estaria admitindo que há identidades não reguladas pelo dispositivo de sexualidade que estabelece um vínculo recíproco entre sexo, verdade e identidade, e que a identidade homossexual, por não estar submetida ao crivo dos dispositivos de sexualidade, é uma forma eficaz de contestação.

Há dois aspectos que merecem um olhar detido. Primeiramente, se entendemos que o dispositivo de sexualidade é um regime regulatório necessariamente presente na formação da identidade sexual, a crítica de Butler é arrazoada. Porém, se estabelecemos uma relação de necessidade entre o dispositivo de sexualidade e a constituição da identidade sexual, então faremos do dispositivo em questão um objeto a-histórico. Contudo, o dispositivo de sexualidade também tem história porque se insere no conjunto de práticas e de discursos nos quais a vida dos indivíduos se torna arena de investimento e de disputa políticos. O dispositivo de sexualidade resulta do cruzamento entre as disciplinas que modelam, adestram e extraem a força dos corpos e a demanda dirigida ao indivíduo de que produza um discurso exaustivo de si no qual o relato das sensações, dos prazeres, das intenções compõe um código em cuja interpretação reside sua verdade. Destarte, ele não é o primeiro nem será o último procedimento de subjetivação. O que sabemos é que a relação entre corpo, sexo e verdade é a pedra basal do dispositivo de sexualidade e que, segundo esse crivo, Herculine foi classificada como anormal.

Inversamente, se consideramos, como quer Foucault, que Herculine poderia não estar sujeita às práticas normalizadoras até cair doente e ser denunciada pelo médico que a examinou, isso não quer dizer que não havia outro regime de subjetivação em vigor. Com efeito, nos espaços pelos quais ela circulou, o corpo indefinido que portava podia até lhe causar alguma aflição, mas não a impediu de desfrutar da presença e dos afetos de suas companheiras de internato. Decorre, então, que o corpo indefinido é um problema para os dispositivos que exigem harmonia entre disposição física, funções orgânicas, conduta e autodeterminação que é o caso, como vimos, do dispositivo de sexualidade.

O segundo aspecto é mais complexo porque se refere ao estatuto da resistência. A resistência e o poder são interlocutores irreduzíveis porque mantêm entre si relação de provocação mútua. Porém, na prática pergunta-se, com alguma perspicácia e insistência, o que pode contra o poder o sujeito que é efeito dos procedimentos que pretende desarticular. Para Foucault, o problema aparece justamente na maneira pela qual é formulado porque a indagação a respeito do sujeito a quem cabe a luta ou, em termos mais próximos da discussão presente neste trabalho, a interrogação acerca de que corpo pode resistir ao poder apela para um ideal essencialista e totalizador que repete a lógica que regula os procedimentos de individualização. Nesse sentido, não adianta convocar identidades ou corpos coesos, coerentes e unívocos para desarticular os dispositivos normalizadores.

Obviamente, não se trata de restringir a ação política a certas figuras, tornando-as mártires ou líderes da revolução sempre recomeçada, como se fossem Sísifos da luta política. A tarefa urgente e árdua no contemporâneo é resgatar o múltiplo diante da *vontade de singularização* em cada um de nós. Segundo Mathieu Potte-Boneville (2012), a noção de materialismo do incorporal presente em *A ordem do discurso* pode indicar um caminho fecundo para a transformação do singular em coletivo. O materialismo do incorporal consiste na decisão metodológica de associar a materialidade ao descontínuo e ao acaso, quer dizer, pensar na emergência das positivities como formações estáveis, precárias e não necessárias de modo que sua aparição aponte mais para a invenção do real do que a concretização de uma verdade incontornável.

Segundo nossa avaliação, o caso Herculine é exemplar no que se refere a existências que se situam no registro do plural e que podem ser assim definidas por oposição a pelo menos quatro fatores. Primeiramente, Herculine manifesta a dispersão da subjetividade por meio de seu desdobramento em diferentes registros discursivos e por meio do gesto da escrita. Isso porque ao reunir enunciados cujos regimes de elaboração seguem lógicas distintas, Foucault

permite-nos experimentar a viva impressão de que a parcialidade da visada de cada documento longe de apresentar facetas da jovem hermafrodita que supostamente comporiam uma ideia mais completa de sua existência, acabam por multiplicá-la em figuras dificilmente conciliáveis a não ser pelo descarte da contradição. A Herculine que aparece nos diários é uma jovem inteligente cuja infância foi marcada por perdas sucessivas e pela miséria. A esperança de superar sua vida desafortunada através de muita dedicação e por meio dos amores que despertou foi brutalmente destruída pela imposição da mudança de estado civil. Em função disso, ela perdeu tudo, inclusive a vontade de viver. Diferentemente, nos relatórios médicos, o que se depreende da jovem é a sua presença espantosa que desconcerta o conhecimento científico. No conjunto de enunciados que apresentam o discurso médico, Herculine é mais um desafio epistemológico do que uma pessoa que sofre. Há também um texto ficcional - uma novela inspirada na tragédia da hermafrodita - no qual a excentricidade da personagem que alude a Herculine aparece apenas para compor uma ambientação lasciva e degenerada própria do entretenimento para as massas. Na novela, a personagem que remete a Herculine representa a personificação do artilheiro diabólico que ameaça conspurcar jovens inocentes e vulneráveis.

Assim, em vez dos enunciados se vincularem por meio do objeto a propósito do qual formulam sentenças, eles, de fato, não cessam de divergir tanto pela especificidade da lógica interna de cada peça textual quanto pela dissociação e dispersão da identidade de Herculine que assume na leitura conjunta dos textos a imagem de uma coleção. Além disso, o efeito de despedaçamento da posição do sujeito promovido pelo gesto da escrita impõe, segundo Foucault (1994a) na conferência *O que é um autor?*, uma separação entre a pessoa empírica que se põe a escrever e a função-autor. Quer dizer, a função-autor é um princípio discursivo a partir do qual um conjunto de enunciados assume o estatuto de obra porque adquire um modo próprio de existência, de funcionamento e de regime de circulação cuja compreensão não passa necessariamente ou exclusivamente pelo conhecimento das condições empíricas a partir das quais um autor produz enunciados. Segundo essa asserção, não importa quem é de fato o sujeito que escreve para que sua obra faça sentido e seja compreensível. Ora, se consideramos a morte do autor provocada pelo gesto da escrita, como aponta Foucault, ao registrar em palavras a própria história, Herculine desaparece como sujeito, mas reaparece como criação que, aliás, duplica-se no codinome que ela utilizou para se referir a si mesma nos diários.

Em segundo lugar, o corpo intersexual contraria o processo de negação de qualquer traço de ambiguidade para que o indivíduo apareça como unidade coerente. Conforme essa proposição, um corpo é múltiplo na medida em que sua emergência não obedece à lógica da

mesmidade. Isso não quer dizer que ele se encontra excluído da história. Pelo contrário. Um corpo no qual se percebe a coexistência de fatores e forças contraditórias indica que ele decorre das falhas dos mecanismos de normalização ou que há regimes alternativos de subjetivação. A primeira hipótese considera a normalização um dispositivo incontornável quando se trata da produção de subjetividades. A segunda, que é a que defendemos, considera que, no caso Herculine, é possível que a lógica presente nos espaços nos quais passou a maior parte de sua vida não pressupõe que a constituição do sujeito seja regida pela ideia de divisão e separação absoluta entre aspectos contraditórios.

A hipótese de que Herculine estava inserida numa instituição regida por práticas e discursos que não se subsumem à ideia de separação entre opostos pode muito bem ser criticada pela consideração de que nas instituições religiosas nas quais a jovem esteve a maior parte de sua vida a diferença sexual não é somente presumida, mas também define o grupo de pessoas que serão reunidas ali. No entanto, a excentricidade da moça peluda que despertava e sucumbia ao amor entre iguais não era, segundo seu relato, objeto de escândalo nem de grandes intervenções. O que, então, havia ali que não se encontrava em outros lugares? Como Herculine vivia em pensionatos e internatos cristãos, pensamos que o dogma cristão pode nos ajudar ao considerarmos a ideia de transubstanciação. Conforme vimos, a transubstanciação consiste na transfiguração de uma substância em outra. Não se trata da substituição de um objeto por outro nem da associação metafórica de uma substância a ideia de outra. Na transubstanciação um objeto se torna efetivamente outro na totalidade de seus atributos materiais. Nesse sentido, o pão e o vinho na cerimônia da eucaristia se transubstanciam no corpo e no sangue de Jesus Cristo cuja assimilação partilhada entre os presentes faz com que todos componham um só corpo e um só sangue. Assim, se considerarmos que os espaços religiosos em que Herculine viveu a maior parte de sua vida são regulados pela ideia de que um corpo pode se transubstanciar em outro e de que a reunião dos corpos é privilegiada, então a cumplicidade das companheiras diante da indefinição do corpo da jovem que oscila entre o feminino e o masculino se torna compreensível e razoável.

Em terceiro lugar, a multiplicidade subverte a asserção de que o corpo idêntico a si mesmo porque limado de qualquer contradição é um corpo natural. De fato, a suposição de que exista uma naturalidade imaculada decorre de regimes de regulação que associam disposição orgânica e práticas sociais cuja reafirmação e repetição ao longo do tempo encobre a artificialidade desse vínculo. Ora, o que aconteceria com o dispositivo de sexualidade se a materialidade dos corpos perdesse seu caráter natural? Certamente, um dos efeitos seria a

desestruturação da relação de reciprocidade entre partes corporais e funções, entre orgânico e social, fundamentadas na ideia de que o ajuste de uma determinada prática a um dado natural a torna verdadeira e, portanto, impositiva. Com isso, a dissolução da relação entre corpo e verdade permite a análise histórico-política da constituição dos corpos e das práticas que os regulam.

O encontro com Herculine nos permitiu revisitar a obra foucaultiana para formular problemas políticos sem nos restringirmos exclusivamente ao período genealógico de seu percurso. Além de trabalharmos com o aparato textual acerca das relações de poder e saber - presente em obras como *Vigiar e punir*, *A vontade de saber*, *O poder psiquiátrico*, *Os anormais*, entre outros, pudemos recolher em textos elaborados antes da entrada do filósofo no Collège de France, marco da mudança metodológica de suas pesquisas, conceitos e noções que nos ajudaram a iluminar os problemas colocados pela tragédia da jovem hermafrodita que por ter um corpo plural numa sociedade normalizadora foi condenada a viver sob uma verdade que não era a sua e acabou tirando a própria vida.

Entre a produção foucaultiana da chamada fase arqueológica que, embora não necessariamente política, faz circular proposições a respeito do corpo e da dispersão do sujeito enquanto categoria universal das quais pudemos derivar consequências úteis para pensar as relações de poder, podemos citar *O corpo utópico*, *O que é um autor?*, *História da Loucura* e *O nascimento da clínica*. Por um lado, vemos que a proposição de que o corpo tende a se deslocar em vez de se fixar em posições inequívocas, presente em *O corpo utópico*, institui, junto com a ideia de dispersão do sujeito empírico que escreve, núcleo do argumento que anima a conferência *O que é um autor?*, a possibilidade de pensar a diferença, a descontinuidade e o acaso como potências críticas ante a univocidade pretendida pelos procedimentos de normalização. Por outro, a objetificação do homem promovida por saberes que buscam fundamentar a própria cientificidade, que é o caso da psiquiatria em *História da Loucura* e da clínica anatomopatológica em *O nascimento da clínica*, acaba por revelar a constituição e o fortalecimento de determinado aparato institucional em vez de manifestar avanço epistemológico.

O deslocamento pela obra de um autor que não cessa de se deslocar parece-nos um exercício fecundo de reencontro com seu pensamento, especialmente quando esse movimento se dá em virtude da análise filosófico-política de um texto muitas vezes preterido pelos estudos. Será que as obras paralelas de Foucault se prestam justamente a propiciar um passeio por seu pensamento que permite compreender a aparição de indivíduos que ou são impedidos de circular, ou o fazem na condição de objeto de riso, de escárnio e de objetificação?

REFERÊNCIAS

Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **O corpo utópico e as heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013a.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

_____. **Os anormais**: curso dado no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Segurança, território e população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. **Verve**, São Paulo, nº 5, 2004, p. 260-277.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso dado no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Microfísica do poder**. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

_____. **Dits et Écrits, Vols. I**. Paris: Éditions Gallimard, 1994a.

_____. **Dits et Écrits, Vols. III**. Paris: Éditions Gallimard, 1994b.

_____. **Dits et Écrits, Vols. IV.** Paris: Éditions Gallimard, 1994c.

_____. (Org.) **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão:** um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault. Tradução de Denize Lezan de Almeida. São Paulo: Graal, 1991.

_____. **História da sexualidade I:** A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Herculine Barbin:** o diário de uma hermafrodita. Tradução de Iricy Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

_____. **Nascimento da clínica.** Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

Demais obras

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. In: _____. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 27-51.

_____. **Profanações.** Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. A bela ou a fera: os corpos entre a identidade da anomalia e a anomalia da identidade. In: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Para uma vida não-fascista.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 95-115.

ARARUNA, Maria Léo Fontes Borges. O direito à cidade em uma perspectiva travesti: uma breve autoetnografia sobre socialização transfeminina em espaços urbanos. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 8, nov./abr. 2017-2018, p. 133-153.

BIRMAN, Joel. A espiritualidade política na modernidade: A leitura de Foucault sobre as transformações políticas no Irã. **Rev. Epos**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 200-219, dez. 2015.

Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2015000200011&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 mar. 2020.

BOURCIER, Marie-Hélène. Prefácio. In: PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014, p. 9-15.

BUTLER, Judith. Foucault, Herculine e a política da descontinuidade sexual. In: BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 140-161.

_____. **Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"**. New York: Roudedge, 1993.

_____. Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. In: **The Journal of Philosophy**. Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. Vol. 86, nº 11, pp. 601-607, November, 1989.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo**. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 6º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARDOSO, I. Maio de 1968: o advento do individualismo e da heteronomia. **Tempo Social**, v. 1, n. 1, p. 235-246, 1 jun. 1989.

COURTINE, Jean-Jacques. O corpo anormal: história e antropologia culturais da deformidade. CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques e VIGARELLO, Georges. **História do corpo: as mutações do olhar. O século XX**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 253-340.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

DEFERT, Daniel. "Heterotopia": tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles. In: FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico e as heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013a.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

DOSSE, François. **A História do Estruturalismo I: o campo do signo, 1945/1966**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1994a.

DOSSE, François. **A História do Estruturalismo II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1994b.

DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

DROIT, Roger-Pol. **Michel Foucault, Entrevistas**. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FERREIRA, Andrey C. Colonialismo, capitalismo e segmentar idade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 29, n. 1, jan./abr., 2014, p. 255-288.

FERREIRA, Jonatas e HAMLIN, Cynthia. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 18, v. 3, set./dez., 2010

FREUD, Sigmund. O id e o Ego (1923) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIX**. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, p. 08-34.

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução. (1914) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIV**. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b, p. 80-108.

GOULD, Stephen J. **A falsa medida do homem**. Tradução de Válder Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

GROS, Frédéric. Foucault et le projet critique. **Raison présente**, n°114, 2e trimestre 1995. p. 3-22. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1995_num_114_1_3270>. Acesso em: 12 de jan de 2020.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: _____. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Organização e tradução Tomaz Tadeu. Edição eletrônica. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KRISTEVA, Julia. **Powers of horror: an essay on abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.

LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius e MORIN, Edgar. **Maio de 68**: a brecha. Organizado e traduzido por Anderson Lima Santos e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

LE GARREC, Jean. “Rapport fait au nom de la commission des affaires culturelles, familiales et sociales sur la proposition de loi, adoptée par le Sénat, relative à la restitution par la France de la dépouille mortelle de Saartjie Baartman à l’Afrique du Sud”. Sénat, Assemblée Nationale, n. 3563. Disponível em: <<http://www.assemblee-nationale.fr/rapports/r3563.asp>>. Acesso em: 20 dez. 2019.

LEMINSKI, Paulo. **Toda poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

MACHEREY, Pierre. Sobre una historia natural de las normas. In: BALIBAR, Etienne et al. Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990, p. 170-185. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/98852986/Sobre-Una-Historia-Natural-de-Las-Normas>> Acesso em 22 de fev de 2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Temáticas**, nº 32, p. 123-151, Dezembro, 2016.

_____. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**: tomo IV [Q-Z]. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.

POTTE-BENEVILLE, Mathieu. Les corps de Michel Foucault. **Cahiers philosophiques**, Réseau Canopé, 2012, p. 74-96. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2012-3-page-72.htm#>> Acesso em: 12 de fev de 2016.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". **Estudos Feministas**, Florianópolis, 19(1), jan./abr. 2011, p. 11-20.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Conselho Latino-americano de ciências sociais** (CLACSO), Buenos Aires, 2005, p.117-142.

REVEL, Judith. **Michel Foucault**: conceitos essenciais. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo**: colonizar o outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SFORZINI, Arianna. **Michel Foucault, une pensée du corps**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

SILVA, Priscila da. **O estatuto do corpo nos dispositivos foucaultianos**. 2014. 122 f. Dissertação de Mestrado (pós-graduação em Filosofia) - Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2014.

SIMAS, Luiz Antonio. @simas_luiz **“Tweet por completo”, 26 de junho de 2019, 06h44**. Tweet.

THIOLLENT, Michel. Maio de 1968 em Paris: testemunho de um estudante. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo**, v. 10, n. 2, p. 63-100, out. 1998.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

APÊNDICE A - RESSONÂNCIAS DA NOÇÃO FOUCAULTIANA DE ANORMAL: RACISMO E QUESTÃO DE GÊNERO

"A arquitetura do corpo é política"

Paul Preciado, 2014

Considerando a premissa foucaultiana de que as relações de poder investem os corpos num processo reiterado de constituição das individualidades a partir da produção e posterior rejeição de aspectos que se reúnem e se atualizam nas figuras da anormalidade, gostaríamos de abordar a influência dessa proposição do filósofo no pensamento político contemporâneo acerca da condição anormal, especialmente entre pensadores que, de algum modo, instrumentalizam noções e problemas foucaultianos para pensar nos processos políticos de divisão dicotômica das individualidades em existências válidas e existências malditas. A proposta é verificar desdobramentos da ideia de anormal como o estabelecimento de fronteiras - ou regime de cisão - e as possibilidades de derrubá-las - ou pelo menos torná-las permeáveis - no debate contemporâneo.

Convém salientar que a associação dos estudos anticoloniais com problematização das práticas divisoras e os estudos feministas com propostas de superação das dicotomias práticas e discursivas não significa de nenhuma maneira que os primeiros não ofereçam soluções para a concretização de justiça social nem que, inversamente, o feminismo não interogue a hierarquização baseada na naturalização da vivência feminina e da desigualdade entre homens e mulheres. O que pretendemos com a divisão esquemática apresentada é iluminar aspectos problemáticos presentes nos processos de normalização a partir de discussões que de algum modo instrumentalizam noções foucaultianas de indagação crítica da anormalidade e que abarcam diferentes perspectivas.

O regime de cisão ao qual recorreremos para abordar a constituição de subjetividades anormais é o que se fundamenta na ideia de raça, isto é, o racismo. A ideia de raça diz respeito ao constructo formulado entre os séculos XIX e XX que alega haver fundamento biológico que permite distinguir e hierarquizar a diversidade humana. Segundo Stephen Jay Gould (1991), a ideia de que a humanidade está dividida em raças faz parte do determinismo biológico o qual sustenta que "as normas comportamentais compartilhadas, bem como as diferenças sociais e econômicas existentes entre os grupos humanos - principalmente de raça, classe e sexo -

derivam de distinções herdadas e inatas, e que, nesse sentido, a sociedade é um reflexo fiel da biologia" (GOULD, 1991, p. 4).

Tendo em vista a ideia falaciosa de raça como fundamento científico para a divisão da humanidade em povos hierarquizados que supostamente justifica retroativamente a empreitada colonial, utilizaremos autores cuja perspectiva assume caráter anticolonial porque investiga os efeitos da expansão imperialista na produção da ideia de *Outro* que circunda e alça ao posto de ideal o homem branco europeu. Nesse recorte crítico, a convergência do colonialismo e da acumulação primitiva de bens está na origem do desenvolvimento do capitalismo como modo de produção. Porém, o anticolonialismo considera que o capital assimilou em sua própria estrutura as relações coloniais, fazendo-as perdurar como elemento participante do regime de hierarquização das subjetividades. Se na empreitada colonial a relação entre o branco europeu e os povos que encontrou no desbravamento dos territórios americano e africano era marcada pelo estranhamento e pelo exotismo, a partir do século XIX a ideia de raça vai fornecer um esteio científico para justificar a exploração e o domínio dos povos (FERREIRA, 2014, p. 255). Assim, o objetivo dos estudos anticoloniais é justamente revelar a dimensão estratégica da ideia falaciosa de que existe um fundamento biológico que autoriza a hierarquização das diferenças humanas.

No que se refere à derrubada das fronteiras, cujo estabelecimento constitui o cerne do poder de normalização, destacaremos a chamada corrente pós-feminista, iniciada por volta dos anos 1990, que critica os processos de imposição de identidades a partir da proposta de desconstrução das categorias modernas de pensamento que universalizam as noções de Sujeito, Poder e Consciência. Decorre dessa perspectiva o desalojamento do sujeito autônomo de seu lugar central na ordem do conhecimento e no âmbito da ação política. Com isso, a subjetividade se torna uma posição instável porque efeito de reiteradas negociações estratégicas (BOURCIER, 2014). Não obstante os estudos feministas tenham se configurado na esteira da recepção americana do pensamento de autores como Derrida, Lacan, Lyotard, Deleuze e Foucault, o pensamento pós-feminista aqui cotejado faz uso da concepção produtiva e relacional do poder em Foucault para problematizar os regimes de produção de identidades e promover estratégias de luta não essencialistas, menos excludentes e articuladas sobretudo a partir das diferenças e das vivências marginais a partir de processos refletidos de construção de corpos anormais e também de ostentação provocativa de identidades rejeitadas.

A noção de abjeção será o elemento de ligação entre a análise crítica do racismo e a elaboração de estratégias de ressignificação da anormalidade. O termo abjeção provém do latim

e significa rejeitar e em sequência expulsar algo para formar um domínio que se opõe e se diferencia do que foi repudiado (BUTLER, 1993, p. 243). No entanto, o que foi expulso não pode ser reintegrado porque provocaria a dissolução do que se formou justamente a partir de sua recusa. Logo, o que se rejeita é do âmbito do insuportável, do inadmissível, do horror. A referência ao pensamento laciano é clara se a comparamos com a definição do conceito de forclusão [forclusion] que, conforme Laplanche e Pontalis, “consistiria numa rejeição primordial de um significante fundamental (por exemplo: o falo enquanto significante do complexo de castração) para fora do universo simbólico do sujeito” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p. 195), ressaltando que os elementos excluídos não retornam a não ser numa manifestação alucinatória, quer dizer, a condição de retorno do abjeto é o mergulho na loucura. Se consideramos a aproximação que Foucault faz entre a figura do anormal e a figura do monstro, em que o último representa a dissolução do humano, então a noção de abjeção permite esclarecer o gesto de separação que está na origem da constituição recíproca dos domínios da normalidade e da anormalidade como ordens opostas e excludentes na medida em que o que é rejeitado para o estabelecimento do âmbito da normalidade assume caráter desestabilizador, disruptivo e, conseqüentemente, perigoso.

Nosso ponto de partida será a problematização butleriana acerca dos limites do discursivo no que concerne à materialização dos corpos na qual a autora aponta dois aspectos que marcam o debate contemporâneo da anormalidade. O primeiro aspecto diz respeito à exterioridade cujo próprio processo de exclusão constitui o campo da inteligibilidade legítima ou, nos termos que interessam ao presente trabalho, o repúdio e desqualificação de certos caracteres formam o domínio das individualidades que podem circular e no limite viver. A produção recíproca do que é legítimo e do que é ilegítimo será ilustrada pela discussão a respeito do racismo e da objetificação radical da mulher negra, especificamente por meio da história de Saartjie Baartman, a vênus de Hotentote.

O segundo trata das possibilidades de invenção de corporeidades a partir do recurso à biotecnologia e da assunção de identidades malditas. Segundo essa perspectiva, o desafio político da atualidade é retirar a abjeção do lugar de contestação das normas, e, portanto, fadada à condição de falha perpétua para relançá-la ao registro de fonte criativa na batalha pela rearticulação de termos anteriormente definidos como legítimos e inteligíveis. Nesse sentido, as estratégias feministas de modificação refletida do corpo nas quais se busca tornar visíveis e válidas vivências marginais e as experiências de transição entre o orgânico e o artifício, entre homem e mulher, entre o familiar e o estrangeiro emergem como propostas de ação porque

empreendem a dispersão do sujeito em vez de estabelecer certa coerência e coesão inerentes aos procedimentos disciplinares e biopolíticos de construção de subjetividades unívocas em função da rejeição e exclusão do que é plural e divergente.

A NOÇÃO DE CORPO ABJETO

Apesar de reafirmar a posição construtivista de produção linguística dos fatos, Judith Butler indaga em *Corpos que importam*, obra publicada nos Estados Unidos em 1993, como é possível que os processos de construção cultural dos corpos produzam simultaneamente corpos legítimos e corpos impensáveis, corpos valorizados e corpos de existência insuportável que desafiam a própria inteligibilidade.

Em vez de se referir ao corpo como dado natural ou anterior ao processo cultural, Butler prefere trabalhar com a noção de materialização dos corpos por meio de processos de significação que os torna inteligíveis ao mesmo tempo em que demarca discursivamente sua forma encarnada. Quer dizer, as relações de poder produzem os corpos que governa de modo mais radical do que a associação de sentidos a uma superfície neutra. O corpo, na concepção evocada por Butler, não é uma página em branco sobre a qual as práticas discursivas vão imprimir sentidos socialmente negociados que afetam a forma como corpos são valorizados ou desvalorizados, promovendo uma separação entre corpo e cultura que relega a natureza ao campo da irracionalidade abrigada da história. Por um lado, a concepção da materialidade como superfície de inscrição escamoteia os processos de constituição do que é dado como natural, além de impor aos processos de significação um limite. Por outro lado, a aceção de que o natural é discursivamente oposto ao histórico ou situado num registro *apriori* induz a pensar na materialidade como pura abstração ou, nas palavras da filósofa, “algo como uma ficção, talvez uma fantasia, retroativamente instalada num âmbito pré-linguístico ao qual não se tem acesso direto” (BUTLER, 1993, p. 5, tradução nossa)³⁶.

Embora não faça parte do escopo deste trabalho discorrer exaustivamente a respeito dos problemas relativos à construção discursiva do corpo que se arrisca num empreendimento monista, é mister ressaltar que não se trata da postulação de uma única matriz de produção linguística dos objetos que os define inequivocamente num gesto isolado e acabado de determinação cultural que, ademais, insere sub-repticiamente a figura do sujeito soberano a

³⁶ No original: “[...] something like a fiction, perhaps a fantasy, retroactively installed at a prelinguistic site to which there is no direct access.”.

quem competiria o ato criador. A noção de materialização do que há de mais concreto na experiência humana articulada pela autora e que nos é útil aqui remete às condições de emergência e operação do que é reputado como a-histórico. Como vimos no segundo capítulo, uma análise atenta deve considerar o caráter reiterado, persistente e instável das práticas por meio das quais os objetos e os sujeitos vêm aparecer e em cujas brechas se alocam as possibilidades de excesso ou opostas àquilo que se busca promover porque as relações de poder produzem o que as confirmam e o que as contestam.

O que nos interessa sobretudo na discussão fomentada pela filósofa americana é a asserção de que a constituição dos corpos e conseqüentemente das subjetividades a partir da materialização da norma cultural requer necessariamente a rejeição de aspectos considerados indesejáveis, perigosos, nocivos e deploráveis que, entretanto, retornam como aparição desestruturadora. Butler recorre ao trabalho de releitura *inventiva*³⁷ da tradição filosófica realizado por Lucie Irigaray para explicitar o processo de constituição de uma exterioridade ilegível na produção discursiva de sentido.

A análise que Irigaray faz da distinção platônica entre forma e substância afirma que ocorre não somente uma diferenciação entre essas categorias, mas também uma subordinação da segunda à primeira porque depende de certo esvaziamento da maneira com a substância é representada. Isso porque a distinção entre forma e substância (matéria) se dá num espaço de inscrição necessariamente alijado do processo, isto é, o lugar de inscrição constitui certo aspecto material da substância (matéria) que ao não ser nomeado se tornará o repositório do que é negado para preservar a coerência interna da economia da representação. Logo, o que é produzido como exterioridade em relação ao campo do sentido é de fato inerente ao próprio campo, entretanto, na forma do que o contraria e ameaça desintegrá-lo. Assim, a exterioridade emerge dentro do sistema como incoerência disruptiva, como elemento que desafia a própria sistematicidade (BUTLER, 1993, p. 39).

Com efeito, o impensável tensiona o processo de materialização por se situar em suas fronteiras. Para Butler, o construtivismo radical concede que há fatos necessários e próprios da existência humana, mas a admissão desses é realizada por meio da significação que os envolve. Desse modo, se nem tudo é linguagem, ela é a condição de inteligibilidade das coisas. No entanto, a exterioridade repudiada para que o processo de significação se realize constitui uma

³⁷ Butler está ciente de que a releitura feminista que Irigaray faz da tradição filosófica torna, por vezes, difícil discernir entre o trabalho hermenêutico e a introdução de problemas que excedem o próprio texto que é objeto de inquirição filosófica. No entanto, Butler salienta que a performatividade da releitura excessiva de Irigaray pode muito bem decorrer de um excesso especulativo da tradição por muito tempo intocado. (BUTLER, 1993, p. 36).

espécie de limite ao discurso de materialização dos corpos porque manifesta uma existência ininteligível, impensável, ilegível e até mesmo contrária à existência. Trata-se da constituição de um conjunto de corpos insuportáveis no sentido de que impõem uma experiência próxima ao horror que assegura os limites do campo do que é legítimo, valorizado e válido por meio da ameaça que sinalizam (BUTLER, 1993, p. XI).

Note-se que Butler não se limita a classificar a exterioridade como um problema para o construtivismo linguístico. A autora se preocupa em referir o aspecto intolerável implicado na constituição de corpos por meio da exclusão do que excede a inteligibilidade, a legibilidade, o domínio do pensável, do representável, mas, sobretudo, excede o vivível porque se tratam de vidas que se situam no limite do humano, no limite da própria possibilidade de existência e, no entanto, essas vidas existem. Como vimos, o critério que define se uma vida tem valor ou não, se é descartável ou não, decorre de regimes de olhar e de produção discursiva do que é considerado normal ou anormal e que se encrava na carne como, infelizmente, o assassinio recorrente dos negros, dos periféricos e das pessoas transexuais demonstra.

A autora realiza a passagem da discursividade para o registro da materialidade ao instrumentalizar constructos psicanalíticos que frisam o elo entre psiquismo e corporeidade. A argumentação é animada pela seguinte afirmação freudiana presente em *O id e o ego*, volume XIX das Obras Completas: “O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície” (FREUD, p. 1996a, p. 16). Freud está se referindo ao processo de construção imaginária do corpo a partir da transmissão de um estímulo libidinal proveniente de uma parte corporal por meio de uma representação. Quase dez anos antes, ao elencar exemplos de condições físicas que retêm a atenção do indivíduo sobre seu corpo, Freud (1996b), em *Sobre o narcisismo*, volume XIV das Obras Completas, cita a dor física e a dor hipocondríaca, tornando-as análogas quanto à capacidade de fazer uma parte corporal sobressair-se. Butler se atém a essa indistinção porque ela faz equivaler a atividade mental que lança atenção sobre uma parte corporal e a partir desse lançamento a parte corporal adquire contornos e o inverso, qual seja, um estímulo de origem física que provoca e protagoniza toda a atenção do indivíduo e a partir desse despertar mental a parte corporal assume fronteiras específicas. Assim, a ideia de que o corpo dói e a dor concreta instalada no órgão se equivalem fenomenologicamente na constituição da representação que vai registrar na consciência o delineamento da superfície corporal.

Apesar de iniciar seu ensaio a respeito do narcisismo com exemplos que envolvem o problema do sofrimento, Freud afirma que a excitação própria da genitália masculina é o

protótipo do processo de erogenicidade que é a corrente de libido proveniente de partes corporais que se inscrevem na consciência por meio de uma representação, isto é, a projeção imaginária da superfície corporal. No entanto, Butler argumenta que o privilégio do pênis é uma construção do texto freudiano para suprimir a ambivalência decorrente da generalização da propriedade erogênica a outras partes corporais. Isso porque Freud diz que há outras áreas ou partes do corpo que podem atuar como substitutas dos genitais e se comportar de modo análogo a eles no que concerne ao envio do impulso libidinal à mente. Para a autora, mesmo que Freud reitere que o genital masculino tem papel primordial na erogenicidade e se constitui, portanto, como seu protótipo, a construção lógica do texto não consolida essa posição, ou pelo menos permite problematização, ao defender que a propriedade do pênis transmitir o impulso libidinal é absolutamente transferível. Logo, se qualquer órgão pode substituir o pênis no que concerne ao envio de estímulo libidinal, então ele não detém primazia sobre tal atividade. Com efeito, para Butler, a defesa freudiana do estatuto originário do pênis é contrariada pela emergência anterior no próprio texto de uma série de comutações (BUTLER, 1993, p. 58-60).

A autora reforça seu argumento ao mencionar citação que Freud apresenta a respeito da dor de dente provocada por uma cárie que transforma essa parte corporal no centro das atenções e da própria vivência do indivíduo. O excerto faz parte do ensaio *Sobre o narcisismo*. Cito Freud: “Devemos então dizer: o homem enfermo retira suas catexias libidinais de volta para seu próprio ego, e as põe para fora novamente quando se recupera. ‘Concentrada está a sua alma’, diz Wilhelm Busch a respeito do poeta que sofre de dor de dentes, ‘no estreito orifício do molar’” (FREUD, 1996b, p. 85). Além da concorrência entre dor e prazer no processo narcísico de investimento libidinal, Butler assinala que a imagem da cárie que sequestra a vivência do indivíduo induz a pensar na fantasia desintegradora associada a orifícios que engolem, fazem desaparecer objetos ou os destroem violentamente. Ademais, em relação aos dentes, adiciona-se a colisão entre fantasias contraditórias de dominação sádica e de posição masoquista na ideia de algo perfurante, porém anteriormente perfurado - um buraco invasivo, uma vagina dentada³⁸ (BUTLER, 1993, p. 61). Essa ambiguidade também está presente no genital masculino, para Butler um instrumento ferido de penetração³⁹ (ibidem, p.62), embora Freud tente se desvencilhar dela ao postular o falo como protótipo e lugar originário da erogenicidade. No entanto, o pênis não é o detentor da idealização narcísica do corpo nem o

³⁸ No original: “[...] an inverted vagina dentata [...]”.

³⁹ No original: “[...] this wounded instrument of penetration [...]”. A autora ironiza o fato de que o texto faz o pênis perder seu estatuto originário ao citar preliminarmente outras partes corporais e outros fenômenos como provocadores do narcisismo.

prazer é o único estímulo capaz de provocar a projeção da superfície corporal. Nesse sentido, o pênis falha em sua aproximação com o falo enquanto origem incontornável da significação. Fracasso que, aliás, é comum a todo significativo quando confrontado com o falo.

Para além da querela acerca da identificação do genital masculino com o falo, o que gostaríamos de reter da discussão butleriana é a participação da excitação e da dor na constituição da projeção psíquica a partir da qual o corpo passa a se manifestar como uma unidade. Se dor e excitação são permutáveis, a filósofa se indaga acerca do sentido moral presente na aproximação entre o exercício da sexualidade e a experiência do sofrimento que lança o primeiro para o âmbito das proibições culposas. Assim, certas restrições e constrangimentos estariam em operação na constituição imaginária da morfologia corporal na medida em que o investimento libidinal de partes corporais se respalda na indiferenciação entre dor e prazer, fazendo uma equivaler a outra no entendimento da sexualidade humana.

Ocorre que a própria delimitação do contorno corporal é também uma área de tensão entre o psíquico e o material na medida em que as categorias que mobilizam a materialidade do corpo tais como a cor, o tamanho, a textura, a forma e outras são significadas por saberes cuja definição de seu próprio aparato conceitual privilegiará certas ideias em detrimento de outras. A conceituação não é um processo neutro porque histórico e decorrente de relações de poder admitidas ou não (BUTLER, 1993, p. 67). Com isso, as práticas constituem uma demanda na e para a linguagem que são necessárias para a operação psíquica que constitui os limites corporais. Porém, se o corpo aparece dentro e através de um esquema imaginário, o que acontece com o que não se deixa representar? O que é um corpo que resiste à representação?

Para pensar o corpo como problema de significação sem, entretanto, subsumi-lo ao discurso, Butler utiliza a teorização de Julia Kristeva acerca das relações entre linguagem e materialidade. Segundo Kristeva, os sons compõem o registro material da linguagem como resultado de um esforço psíquico de reinstalação e recaptura do corpo materno perdido, isto é, a materialidade das relações entre o corpo do bebê e o corpo da mãe quando ainda estavam fundidos numa só unidade é deslocada para a materialidade das relações linguísticas. Contudo, a materialidade corporal deslocada é de fato o fantasma do corpo materno perdido porque o que se desloca é o traço de uma perda que a vocalização busca sem sucesso tornar presente. O impulso da linguagem é o desejo de retorno à origem perdida, porém ela é desde o princípio vetada para a individualidade porque o indivíduo somente vem a ser após a separação, daí que o anseio de retorno a uma condição anterior representa a dissolução do indivíduo, ou seja, sua destruição. O processo de significação refere a tentativa de negar uma perda que, entretanto, é

reiterada no mesmo gesto que a repudia. Por isso que o corpo materno é o que compele e o que resiste à simbolização. Diferentemente da perspectiva lacaniana que associa o corpo materno ao registro do Real que é o âmbito do irrepresentável e da ameaça psicótica, Kristeva reinterpreta a presença maternal perdida como o semiótico que circunda e alimenta a produção simbólica, não a limitando à figura da loucura iminente. Contudo, como receptáculo do que não se deixa representar, o corpo materno é também solo da abjeção (BUTLER, 1993, p.70-72).

No ensaio *Poderes do horror*, Kristeva (1982) apresenta as figuras e os atos próprios da abjeção: o cadáver, a imundície, o excremento, o asco, o nojo, o vômito, o inassimilável, o sem sentido, o ato de expulsar, de rejeitar, de repudiar, de expelir e de repelir.

Conforme a teoria psicanalítica de vertente lacaniana, o termo abjeto se refere a existências que não se fundam sobre um desejo que vai buscar objetos para sua satisfação. São existências que se sustentam na exclusão, ou seja, são subjetividades que se caracterizam pela expulsão de conteúdos que, entretanto, não opera uma divisão entre sujeito e objeto, mas sim estabelece uma fronteira entre o sujeito e o outro, entre um dentro e um fora.

A abjeção se manifesta na relação entre o eu e o outro que se instaura sob o signo do medo. Porque se sente invadido, ou preste a sê-lo, o sujeito promove uma cisão entre si mesmo e o que supõe sintetizar o desconhecido enquanto ameaça, rejeitando o que lhe aparece mascarado justamente pela impossibilidade de assimilar a diferença (KRISTEVA, 1982, p. 10).

O abjeto emerge na repressão originária que é a separação do bebê do corpo da mãe que funda um lugar para a criança na linguagem, embora ainda não reúna condições de manejar representações porque o bebê recém separado do corpo materno se encontra num estado narcísico e precisa ser amparado pela figura do pai, ou em qualquer outra na qual o Simbólico se traveste, para promover a repressão secundária da qual advém o sujeito. Em outras palavras, o investimento pulsional do bebê deixa de se dirigir para o que resultava da fusão de seu corpo com o corpo materno e retorna para o eu antes de se investir em novos objetos de amor.

A separação é um processo doloroso porque o bebê deve se desfazer de uma relação ao mesmo tempo reconfortante e sufocante. Nessa operação, ele afasta se afastando; repele se repelindo, rejeita se rejeitando (ibidem, p.13). Note-se que a reflexividade dos verbos na oração precedente serve para enfatizar a atividade e a passividade presentes no processo que antecede a posição narcísica do sujeito, bem como a posição contraditória da criança que se apoia no que pretende excluir.

A fase narcísica também deve ser superada para que o sujeito busque no mundo os objetos que supõe satisfazer seu desejo e, no entanto, irão necessariamente frustrá-lo. Porém,

se o sujeito se depara com um ambiente excessivamente rígido ou, inversamente, absolutamente permissivo, ele desenvolve uma relação ambígua com as figuras da autoridade porque sabe que existem proibições, regras e leis, mas não reconhece sua força coercitiva. O sujeito se torna perverso e dessa posição somente reconhece a lei na medida em que a instrumentaliza para seu próprio ganho.

Kristeva afirma que somente a obediência total é capaz de enquadrar a perversão. Porém, a autora admite que aderir completamente à lei significa aceitar acriticamente a arbitrariedade e o caráter opressivo de normas às quais se atribuem universalidade (KRISTEVA, 1982, p.16). Na esteira da presente colocação, cabe interpor uma provocação: a figura da abjeção e seu jogo com o poder não serviria para denunciar o abuso de seu exercício?

A abjeção sob o crivo da raça

Situemo-nos, pois, no âmbito da exclusão, no âmbito da fabricação de uma exterioridade que delimita as fronteiras do normal, do desejável, do valorizado e do inteligível de tal modo que a própria estabilidade do domínio do legítimo depende do repúdio reiterado do que é considerado abjeto. Nesse sentido, gostaríamos de discorrer a respeito do racismo. Fizemos essa opção porque a invenção da ideia de raça pelo discurso científico do século XIX produziu uma hierarquização dos povos ao determinar uma linha ascendente de graduação conforme a cor da pele e os traços fenotípicos correspondentes em que a cor mais escura é associada à natureza e a cor mais clara ao âmbito da racionalidade plena. O domínio do natural aqui não se reduz ao que é desconhecido, intocado ou fonte infinita para os processos de transformação dos objetos em mercadoria, mas compreende também aquilo que desestabiliza a ordem civilizada ao remeter ao que é selvagem, ingovernável, perigoso e potencialmente destrutivo porque a formação da ideia de civilização se ampara na oposição entre cultura e natureza que se desdobra em uma série de dicotomias como mente versus corpo, razão versus afetividade, forma versus essência e ideia versus matéria, cujas linhas divisórias requerem vigília constante sob o risco do desmoronamento da alegada superioridade da civilização ocidental (MBEMBE, 2014).

O advento da modernidade se confunde com o desenvolvimento inicial do que virá a formar o sistema capitalista no qual a fabricação de mercadorias, a exploração de mão-de-obra e a busca desenfreada pelo lucro instituem novas formas de relações sociais e a necessidade de expansão territorial para obtenção de recursos e de força de trabalho por valores mais

vantajosos. O desbravamento transcontinental promove o encontro com culturas e figuras diferentes do que se acha comumente nas cercanias europeias. Diante da multiplicação das possibilidades existenciais, a vontade classificatória é reforçada e de certo modo redefinida porque não basta considerar a especificidade de cada ser, é necessário estabelecer seu lugar inequívoco para garantir a centralidade do homem europeu no mundo civilizado (FERREIRA e HAMLIN, 2010, p. 820) e permitir a exploração brutal dos povos cuja humanidade é reiteradamente desqualificada até que não passem de objetos à serviço do acúmulo de riquezas ou eles mesmo se tornem mercadoria. Por isso Mbembe fala na emergência moderna das formas homem-mercadoria, homem-metal e homem-moeda (MBEMBE, 2014, p. 12).

Sendo o europeu o ponto mais elevado da civilização, tudo o que se afasta dele caminha para seu oposto absoluto: a natureza. Quanto maior o afastamento, quanto maior o grau de diferenciação, mais imerso no domínio da barbárie. Logo, as características físicas dos europeus são associadas aos valores civilizados enquanto as características físicas dos povos recém descobertos pela expansão imperialista são associadas a alguma insuficiência ou até mesmo ausência de cultura. A passagem de uma vinculação entre fisionomia e estatuto cultural que segue o quadro classificatório e se define pela semelhança formal para aquela que postula a existência de um dado orgânico que indica simultaneamente a proliferação de raças e sua devida hierarquização na escala civilizatória representa o advento de uma perspectiva moderna que solicita as prerrogativas da ciência para legitimar a empreitada colonial.

Cabe pontuar que a passagem do discurso racial pré-científico para o científico não foi realizada sem tropeços e contradições, visto que os termos utilizados para construção do argumento racial descrevem dados anatômicos por meio de alusões que despertam a sensibilidade moral de seus interlocutores. Nesse sentido, um genital masculino de proporções maiores do que se encontra comumente entre homens brancos é descrito como uma máquina de reprodução. Assim, segundo as regras de formação do discurso científico ainda incipiente acerca da raça, as marcas raciais decorrem de diferenças biológicas ou orgânicas que satisfazem suas exigências de verificação, mas legitimam crenças do senso comum (GOULD, 1991, p.21). Percebe-se que o discurso científico a propósito das diferenças raciais não se limita ao campo epistemológico da biologia, mas faz circular valores que atendem ao interesse expansionista das nações europeias. Como exemplo da articulação entre a ideia de raça e determinado grau de desenvolvimento civilizatório, gostaríamos de mencionar a opinião de Louis Agassiz, um naturalista renomado do século XIX:

Parecenos-nos uma paródia filantrópica e filosófica afirmar que todas as raças possuem as mesmas capacidades, gozam dos mesmos poderes e mostram as mesmas disposições naturais, e que, como resultado dessa suposta igualdade, têm direito a ocupar a mesma posição na sociedade humana. Neste caso, a história fala por si mesma...O compacto continente africano exhibe uma população que tem estado em contato constante com a raça branca, que gozou do benefício do exemplo da civilização egípcia, da civilização fenícia, da civilização romana, da civilização árabe...e, no entanto, nesse continente jamais existiu uma sociedade organizada de homens negros. Isto não indica a existência de uma peculiar apatia por parte dessa raça, uma peculiar indiferença pelas vantagens conferidas pela sociedade civilizada? (AGASSIZ, 1850, p.143-144 apud GOULD, 1991, p. 35)

Para Mbembe (2014), o pensamento moderno europeu concebe a identidade como relação do mesmo ao mesmo numa autovalorização hiperbólica que é também enclausuramento. O empreendimento colonial propiciou o encontro do homem branco ocidental com o que desorganiza a lógica narcísica de entendimento do humano. O autor também assinala o aspecto ficcional presente na constituição da noção de raça porque, ainda que ela tenha sido elaborada com o objetivo de conhecer a figura do dessemelhante, o termo raça manifesta uma recusa que impede a assimilação cognitiva da alteridade e constitui em seu lugar uma fantasia paranoica na qual o *Outro* representa uma ameaça desintegradora que determina o acionamento de mecanismos cujo caráter violento é crescente porque compreendem o controle, a separação, o expurgo e, por fim, o assassinio. Desse modo, a suposta superioridade do homem ocidental repousa sobre uma clivagem mental que lhe atribui o privilégio da razão e o acesso à verdade da humanidade. Nessa construção mítica, o homem ocidental aparece como o único que foi capaz de inventar sociedades baseadas no direito e na lei, nas quais o conhecimento logrou desenvolver um sofisticado edifício teórico e um imenso aparato tecnológico que supostamente permitem ao homem branco transformar o mundo circundante e governar os outros povos apropriadamente.

Ao se constituir como centro da experiência humana, tudo o que não é espelho do homem ocidental decai para o âmbito da alteridade negativa, da existência puramente objetal porque restrita ao registro da animalidade, da irracionalidade e dos impulsos ingovernáveis. A alegada primazia na produção de feitos culturais faz com que o ocidental considere o Negro⁴⁰ e a África destituídos de suas produções e inclusive até mesmo da capacidade de produzir artefatos culturais e instituir modos de vida comunitária, impondo-lhes a marca da ausência de

⁴⁰ O autor utiliza o termo “Negro” para designar a forma de subjetividade esvaziada resultante da ideia de raça forjada na confluência de imagens do saber, modos de exploração e de submissão, das lutas insurrecionais e de um complexo onírico.

obra. Nessa perspectiva, o Negro “era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência - a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo” (MBEMBE, 2014, p. 28).

Note-se que a circulação de bens também promoveu o tráfego de culturas, religiões e tecnologias que se influenciam reciprocamente e vem a formar uma espécie de criouliização do mundo. Segundo essa lógica da mistura, a conscientização negra durante o imperialismo colonial se baseou na ideia da troca e do deslocamento para se opor ao procedimento de objetivação absoluta da escravidão. A incorporação criativa das diferenças numa espécie de *macumba*⁴¹ da experiência se revela na escrita que permite a articulação de uma linguagem cuja tessitura manifesta o solo heterogêneo de sua produção. Para Mbembe (ibidem, p.36), a declaração de independência do Haiti, em 1804, é um exemplo da força criativa dos negros desterrados porque nela foi forjada uma das constituições mais radicais entre as que foram elaboradas pelos povos recém libertos. A constituição haitiana prevê não somente a extinção da escravidão, mas autoriza também o confisco das terras dos colonos franceses, o fim da distinção entre nascimentos legítimos e ilegítimos e veda qualquer forma de submissão de um homem a outro homem.

A potência criadora da negritude demonstra que sua alegada ausência de obra é, no entanto, sintoma da incapacidade de pensar o diferente e, por meio dessa apreensão, expandir a própria faculdade de pensar. Diante dessa premissa, o Negro e a raça aparecem indistintamente amalgamados no que constituirá o cerne do projeto moderno de conhecimento que se desdobra de fato numa visada hegemônica. No entanto, os poderes da identidade europeia estão ameaçados justamente pela recusa em se abrir para a alteridade, o que pode levá-la a se afundar no narcisismo ressentido na medida em que a humanidade vem se tornando cada vez menos necessária em virtude do avanço tecnológico e da atuação do capitalismo financeiro em que a produção de mais-valia dispensa a forma da mercadoria - o trabalho que a produz - porque o valor se cria e se reproduz indiscriminadamente em meios eletrônicos. O filósofo camaronês observa que:

⁴¹ O historiador Luiz Antonio Simas instrumentaliza o termo macumba para frisar a assimilação na própria carne dos deslocamentos nos quais o negro foi lançado e a partir da qual ele cria formas de luta. Para ele, “a macumba é uma experiência subversiva de radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte.” (SIMAS, Luiz, @simas_luiz, “Tweet por completo”, 26 de junho de 2019, 06h44. Tweet).

Já não há trabalhadores propriamente ditos. Já só existem mónadas(sic) de trabalho. Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objecto(sic) de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital (MBEMBE, 2014, p.14).

A colonialidade como projeto político, epistemológico e econômico adquire novos contornos diante das contribuições de Aníbal Quijano. Para ele, a invenção da raça também serve aos propósitos da expansão imperialista. Porém, a convergência da produção de identidades hierarquizadas e o controle do trabalho sob o crivo da acumulação primitiva resulta na classificação duplicada da humanidade. De um lado aparecem as subjetividades subalternas a quem cabe o salário não pago e, do outro, encontra-se o homem europeu dominante cujo trabalho é remunerado. Essa assimetria ideológico-econômica recorta o social e define um tipo de subjetividade para cada um dos polos decorrentes da divisão social do trabalho. Isto é, a América é produzida na ordem dos sentidos ao mesmo tempo que a Europa porque as dicotomias centro e periferia, superioridade e inferioridade, dominação e submissão são adstritas às individualidades europeias e americanas respectivamente por meio das relações atravessadas pela lógica colonial, tornando obsoletas as distinções que consideram a procedência geográfica ou o lugar de origem. Assim como subverte a ideia de que o europeu enquanto categoria hegemônica precede o encontro com outros povos (QUIJANO, 2005, p.117).

Quijano se propõe a pensar na formação da América como entidade espaço temporal regulada pela convergência entre a ideia de raça e de controle do trabalho - e de seus efeitos - segundo as normas do capitalismo nascente. Nesta nova configuração política, o que o autor chama de colonialidade do poder, a divisão racista do trabalho confere aos brancos vantagem que associada aos recursos provenientes das colônias lhes garante primazia no controle da produção e da circulação de mercadorias.

É necessário frisar que não se pretende afirmar que a acumulação primitiva de bens inventou o trabalho nem as modalidades de recompensa pela atividade humana. O que o sociólogo peruano assinala é a articulação do controle e da exploração do trabalho, bem como da produção, da apropriação e da distribuição de mercadorias à divisão racista dos papéis e funções. Nesse sentido, o trabalho escravo, a servidão e o trabalho indigno são destinados aos indivíduos tornados inferiores em função de elementos fenotípicos convocados para legitimar a arbitrariedade da conquista. Inversamente, a atividade laboral remunerada do europeu o associa a posições de comando e de gestão.

A colonialidade do poder explica a centralidade da Europa na implantação do capitalismo mercantil e no desenvolvimento de sua base industrial. De um lugar hegemônico, a Europa reconfigurou o mundo cultural ao expropriar as populações nativas de produções que julgavam úteis para o incremento do poder europeu, reprimiu a produção de conhecimento pelos povos colonizados, restringindo seu universo simbólico e expressivo e, por fim, forçou os colonizados a aprender a cultura europeia. Trata-se em suma de estratégia refletida de imposição de uma espécie de embotamento cognitivo que transfere para a ordem cultural a hierarquização que a ideia de raça produziu (QUIJANO, 2005, p.121).

Resulta patente o caráter artificial e violento da constituição da Europa como espaço central da ordem social e forma acabada da atividade cultural humana que coloca o padrão europeu como meta, tempo vindouro, para as outras culturas e povos.

Como vimos, as condições presentes na formação das sociedades modernas e a emergência de determinado discurso científico de hierarquização da humanidade se entrecruzam na produção de corpos detentores de características as quais foram mobilizadas para sobrepor a elas a figura da abjeção.

Um caso paradigmático de reificação radical se manifesta na história de Saartjie Baartman. Trata-se de uma jovem negra pertencente ao povo khoisan, localizado na região sul da África, que se tornou objeto de curiosidade e exibição no final do século XIX. Por suas características físicas - Saartjie possuía nádegas avantajadas em virtude de esteatopigia que é o acúmulo de gordura na região púbica - a jovem se tornou alvo do interesse de homens que ganhavam a vida exibindo curiosidades em feiras e atrações circenses nas principais cidades europeias.

A documentação a respeito do caso não eliminou a polêmica acerca da forma como Saartjie chegou a Londres, sua primeira estadia na Europa, porque alguns dizem que ela foi raptada, outros que foi vendida e há relatos de que ela seguiu por livre e espontânea vontade os homens que a exploravam. Ao chegar, ela foi chamada de Vênus de Hotentote. A alcunha manifesta a junção irônica entre o nome da deusa grega da beleza que hipnotizava os homens - e remete ao momento mais elevado da produção espiritual do homem ocidental - e o neologismo forjado por colonizadores holandeses para designar de forma pejorativa o povo khoisan. Hotentote ridiculariza a vocalização própria da língua khoisan e supõe que esse traço diferencial denota um grau mais baixo de desenvolvimento cultural (FERREIRA e HAMLIN, 2010, p. 820-822).

A exibição de Saartjie em Londres provocou polêmica porque, por um lado, satisfazia o público ávido por aberrações e, por outro, contrariava os interesses de grupos abolicionistas que defendiam não haver diferença substancial entre negros e brancos. Em virtude de suas características físicas, Saartjie se tornou um obstáculo para a ação dos movimentos antiescravagistas que pretendiam estender a abolição que já vigorava na metrópole para as colônias. O embaraço causado pela africana se devia ao fato de que sua aparência contrariava a defesa de uma imagem unitária dos negros e apartada de qualquer exotismo. Nota-se que o problema havia sido inadvertidamente transferido da concepção do humano que exclui a diversidade ao submetê-la ao critério da diferença regulada em função de um ideal arbitrário para a negritude que devia se apresentar de modo homogêneo diante do olhar branco para merecer tratamento digno. Com isso, os abolicionistas entraram na justiça para impedir a exibição de Baartman. Durante a disputa judicial, ela asseverou que fazia parte dos espetáculos por vontade própria, visto que se tornou uma mulher livre em território londrino (LE GARREC, 2019). Assim, a atração continuou a ser realizada até a mudança de Saartjie para Paris.

Na “cidade Luz” Baartman é objeto de análise científica que a aproxima dos animais. Ela passou a ser exibida em Paris por volta de 1814 pelo treinador de animais Sr. Réaux. A popularidade da atração chamou a atenção de Geoffroy Saint-Hillaire, precursor da teratologia moderna e mentor de Georges Cuvier. Em função de sua posição no Museu de História Natural de Paris, Saint-Hillaire escreveu ao chefe de polícia para solicitar sessão exclusiva de exibição de Baartman aos naturalistas. Ela foi apresentada no Jardin du Roi para apreciação científica e produção de ilustrações detalhadas de cada parte de seu corpo que subsidiaram sua classificação no grupo dos mamíferos que, embora próximos da espécie humana, fazem parte dos símios. As ilustrações privilegiaram a esteatopigia e a genitália da negra.

Assim que soube da morte de Baartman, Cuvier solicitou autorização especial para realizar sua autópsia. A dissecação foi precedida pela moldagem do corpo de Saartjie em gesso e seguida de extração de seu cérebro e de sua genitália que foram preservados em formol e expostos em vasilhames de vidro no Musée de L'Homme até 1974.

O relatório de dissecação é eloquente a respeito da racialização de Baartman. De um total de dezesseis páginas, Cuvier dedicou pelo menos nove à descrição da genitália da jovem africana porque, conforme o discurso naturalista, aquela parte corporal conteria elementos capazes de indicar quão próxima dos homens ou dos animais Saartjie se encontrava. A crônica da ciência naturalista apresenta inúmeros relatos que asseveram a existência de uma espécie de avental que cobre a vulva das mulheres khoisan porque tal detalhe anatômico suscitava

especulações a respeito de algum elo entre o apêndice pubiano e a cauda dos animais (FERREIRA e HAMLIN, 2010, p.827).

O fascínio pela genitália das mulheres negras trai a fantasia de espaço recôndito ao mesmo tempo sombrio e convidativo para a invasão do homem branco. Por extensão, a vulva negra é o continente africano envolto em mistérios e perigos, mas cuja exuberância provoca inadvertidamente a invasão europeia. Aliás, as formas das negras aparecem na literatura europeia do século XIX sob o signo do apelo sensorial presente na evocação de cores, ritmos, odores e volumes que aludem a certa ideia de natureza exuberante e lúgubre a qual desperta nos homens a fantasia de reencarnar os desbravadores do Novo Mundo (MBEMBE, 2014, p. 123).

No entanto, as descrições não se resumem ao “aventail hotentote” de Saartjie para situá-la na classe dos macacos pois cada detalhe de seu corpo é observado, apalpado e circunscrito de modo a revelar, por vezes forçosamente, uma animalidade disfarçada. Destarte, suas nádegas lembram o traseiro de macacas no cio e sua face exhibe “a base de um focinho ainda mais pronunciada que a do orangotango vermelho que habita as maiores ilhas do Oceano Índico” (HILLAIRE-SAINT apud LE GARREC, 2019, tradução nossa⁴²).

São inúmeras as observações que utilizam o exemplo animal para descrever o negro. É como se por analogia, os cientistas quisessem lançar para o reino animal o desafio que a diferença impõe ao saber que representam. Nesse sentido, a seguinte declaração de Cuvier acerca de Saartjie é eloquente: “nossa bosquímana possui lábios mais salientes do que os do negro, a face mais larga do que a dos calmouques, os ossos do nariz mais achatados do que de ambos. Observo para finalizar que, sobretudo, jamais vi uma cabeça humana mais parecida com as dos macacos do que a dela” (ibidem, tradução nossa⁴³). O uso do vocábulo bosquímana - uma raça que vivia nas profundezas da África - para se referir à jovem revela uma contradição importante no discurso de Cuvier porque mesmo sendo opositor da teoria evolucionista que preconiza a origem comum das espécies, o cientista situa Saartjie num lugar intermediário entre a espécie humana e os símios. Dessa forma, ele havia encontrado o elo perdido (FERREIRA e HAMLIN, 2010, p. 830).

Muito tempo após sua morte, Saartjie Baartman retornou ao noticiário quando se tornou alvo de disputa entre os governos francês e sul-africano. A eleição de Mandela

⁴² No original: “un commencement de museau encore plus considérable que celui de l'orang-outang rouge qui habite les plus grandes îles de l'océan indien [...]”.

⁴³ No original: “Notre Boschimane a le museau plus saillant encore que le nègre, la face plus élargie que le calmouque, et les os du nez plus plats que l'un et l'autre. A ce dernier égard, surtout, je n'ai jamais vu de tête humaine plus semblable aux singes que la sienne.”.

impulsionou a demanda por uma revisão da história e uma reconstrução da identidade sul-africana que refletisse os esforços de descolonização da mentalidade de seu povo. Nesse contexto, solicitou-se o retorno dos restos mortais da jovem sul-africana que ainda permaneciam sob o poder do governo francês. Este, recusou o pedido, alegando interesse científico para não criar precedentes que poderiam levar ao esvaziamento dos museus europeus em função da devolução de objetos oriundos da pilhagem colonial. No entanto, a reivindicação foi ganhando espaço e apoio na opinião pública e, diante do constrangimento gerado, forjou-se uma solução excepcional para que os restos de Saartjie Baartman pudessem retornar para seu povo, mas, simultaneamente, houvesse interdição em relação a novos pedidos. Assim, ela se tornou heroína dos movimentos que buscavam construir uma nova identidade para o povo sul-africano pós-apartheid, mas as condições de seu retorno preservaram a propriedade europeia sobre os bens saqueados durante a aventura colonial.

A história da Vênus de Hotentote é exemplo vívido da escala desumanizadora que desqualifica um corpo no domínio da inteligibilidade cultural porque Saartjie Baartman, uma mulher negra que exibía um corpo cujas formas chocaram a sensibilidade da branquitude europeia, representava o entrecruzamento de três atributos, sendo eles o feminino, a negritude e a deformação, que lhe conferiam o estatuto de alteridade absoluta. Por isso o pensamento colonial considera que Saartjie Baartman está triplamente ancorada no registro da natureza, o que faz dela um monstro humano. Na qualidade de monstro, sua circulação se torna um imperativo em virtude dos ganhos financeiros e do teor pedagógico de sua presença chocante que reforça e vigia a fronteira que se estabeleceu entre civilização e barbárie, cultura e natureza, corpo e mente, razão e ordem pulsional.

A objetivação de Saartjie resulta da confluência de sentidos associados ao feminino, ao negro e aos corpos divergentes que repartem sua subjetividade e seu corpo em temporalidades distintas conforme a figura evocada. Ela é a mulher selvagem perigosa e amoral segundo o imaginário do medievo; a negra exótica que prova a inferioridade dos povos colonizados conforme o discurso científico formador da modernidade e, por fim, a heroína dos modernos movimentos sociais contemporâneos que reivindicam seu retorno à dignidade humana numa negociação que preserva as prerrogativas europeias sobre as relíquias resultantes do imperialismo.

A sobredeterminação dos sentidos atribuídos a Saartjie localizam-na no campo da alteridade provocadora de desejo e de repulsa cujo efeito angustiante aciona mecanismos de controle social. Como *Outro* - a mulher, o negro ou o monstro - Saartjie é aquilo que não deve

circular, mas que não deixa de circular para justamente fundar seu oposto: a subjetividade civilizada e, portanto, autorizada. De fato, a posição desse sujeito autorizado é precária porque ameaçada pela manifestação daquilo que é negado para que uma identidade coesa, coerente e inequívoca se estabeleça. Decorre, então, que a circulação de Saartjie Baartman está condicionada aos efeitos ópticos que provoca - ela é distração e lição pedagógica - e também alvo do olhar que se traveste de controle porque o monstro é referido à reunião caótica de elementos heterogêneos que a visada civilizadora busca ordenar.

Ora, se o trânsito de Saartjie entre continentes, entre cidades e entre interesses em disputa não deixou de cumprir demandas implícitas de reiteração da colonialidade ao assumir ou ser submetida aos papéis que lhe foram ofertados e impostos, seu deslocamento também produziu efeitos inesperados porque desarmou os abolicionistas londrinos que pretendiam homogeneizar a identidade negra segundo o ideal de mesmidade do homem branco, provocou inadvertidamente uma contradição no relato de Cuvier que pretendia defender a ideia de origem comum para a raça humana, mas a descreveu como o ente de ligação entre os animais e a espécie humana e, finalmente, constrangeu a potência colonial a forjar uma exceção legal para que seus despojos voltassem para seu povo, porém resguardando a legitimidade da pilhagem.

Corpos em travessia: a anormalidade como proposta de luta

A possibilidade de fazer travessias reaparece no segundo aspecto presente no debate contemporâneo acerca dos anormais. Trata-se da subversão da noção de naturalidade a partir da qual o corpo se torna território de construção permanente.

O parágrafo precedente é curto, mas suscita alguns questionamentos. O que se entende por construção permanente dos corpos? Se o corpo é formado pelas práticas que o investem, não é contraditório dizer que há corpos naturais e corpos construídos? Se o corpo está em processo contínuo de construção, qual o estatuto de sua existência material? Se o corpo adquire plasticidade quase absoluta nas estratégias de desconstrução dos regimes que os produzem, o que pensar dos corpos cuja existência é atravessada pela ameaça investida na carne? O corpo negro pode deixar de sê-lo para transitar sem ser alvo da violência policial? A experiência da intersexualidade pode ser abrandada mediante intervenção cirúrgica?

Como vimos no segundo capítulo, o corpo aparece como efeito de relações de poder e de saber. No entanto, a produção dos corpos é escamoteada pela impressão de que os corpos que refletem, que aderem e que confirmam as normas são corpos considerados naturais

enquanto os corpos divergentes, destoantes e estranhos inquietam por fazer a norma vacilar. Assim, para garantir a legitimidade do regime de normalização, os corpos anormais são qualificados como transgressores, desagregadores e antinaturais.

Diante do impasse natureza/construção, Donna Haraway transforma a artificialidade em estratégia política em seu *Manifesto Ciborgue*, que veio a lume em 1985. Em tom provocativo e instigante, Haraway se situa no limite do humano para pensar a potência dos corpos, onde forja o conceito de ciborgue que é o híbrido entre máquina e organismo, mas também uma criatura de realidade social e fictícia. Trata-se de um termo que faz da contradição sua força analítica e propositiva na tentativa de estabelecer alianças entre aspectos incompatíveis, porém em constante tensão recíproca porque o que está em jogo na fronteira entre o organismo e a máquina são os territórios de produção, de reprodução e de imaginação de nossa realidade partilhada (HARAWAY, 2009, p. 37).

Embaralhamento que de fato já se faz presente na vida das pessoas porque há pelo menos três quebras de fronteiras cruciais para a fundamentação da análise político-ficcional de Haraway. Primeiramente, os avanços científicos no final do século XX demonstraram a existência de linguagem, comportamento social e eventos mentais nos animais, indicando que as fronteiras entre o humano e o animal tornam-se cada vez mais tênues. A segunda linha divisória em vias de desaparecimento é a que se situa entre organismo e máquina em virtude do desenvolvimento da inteligência artificial que provoca indagações retroativas a respeito do caráter exclusivo das faculdades que definem nossa humanidade e lança problemas éticos acerca da possibilidade de as máquinas desenvolverem consciência reflexiva.

A terceira fronteira se refere ao fim do limite entre o físico e o não físico que se revela sobretudo no desenvolvimento de tecnologias microscópicas que associam nano dispositivos e ondas eletromagnéticas para constituir um domínio informacional no qual dados, mensagens e elementos são transmitidos em alta velocidade porque libertos dos constrangimentos vinculados ao deslocamento de objetos pesados, mas sem os quais a experiência humana e consequentemente física do contemporâneo perde sentido.

É importante salientar que o conceito de ciborgue não aponta para a superação de um modo de existência e o advento de outro em função de avanços científicos. O ciborgue não representa o triunfo da tecnologia sobre a materialidade pesada e opaca do corpo vivo. Diferentemente, Haraway vê no ciborgue o acoplamento prazeroso (HARAWAY, 2009, p. 36) entre a tecnologia e o orgânico na medida em que essa junção aponta para a transgressão de

fronteiras, para potentes fusões e para perigosas possibilidades. Com efeito, o conceito de ciborgue propõe a confusão entre divisões estanques.

Um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais formadas no interstício das posições contraditórias. O mito político de Haraway consiste em pensar simultaneamente a partir de perspectivas dicotômicas porque cada uma das posições revela tanto dominações quanto possibilidades que seriam inimagináveis quando se adota perspectiva parcial.

Ora, se para Haraway, ciborgue é a condição comum do homem no final do século XX na medida em que todos somos o resultado da junção entre organismo e máquina, carne e códigos numéricos, músculos e próteses, emerge a questão de saber qual o estatuto da subjetividade que se engaja na luta contra a dominação. A esse respeito, a autora demonstra estar ciente de que sua ousadia conceitual provoca objeções. A primeira trata da articulação entre técnica e dominação contra a qual se convoca um imaginário corpo orgânico e puro, cuja existência se daria ao abrigo das práticas sociais. Segundo essa crítica, um mundo de ciborgues significa a imposição final da tecnologia ao preço do despojamento dos corpos e de seus atributos numa abstração desmedida.

Aponta-se também que a dissolução das identidades desfalca a luta de seu agente fundamental porque não se pode dizer qual é o atributo essencial que o define. Essa crítica é geralmente levantada por pensadoras que fundamentam suas posições no materialismo dialético. Grosso modo, segundo a teoria marxista, o trabalho é a atividade pela qual o homem advém na história. Além de categoria ontológica, o trabalho possibilita o conhecimento do sujeito e o conhecimento das condições que o subordinam e o alienam (HARAWAY, 2009, p. 52). Com isso, o feminismo socialista propõe o reconhecimento do trabalho feminino - o trabalho doméstico e aquele ligado aos cuidados dos filhos - como objetivo da luta pela emancipação feminina.

Embora a proposição do feminismo socialista se baseie num elemento socialmente determinado - a divisão de trabalho segundo o gênero -, ela faz uso da categoria ontológica do trabalho para reintroduzir um registro totalizador que necessariamente exclui mulheres apartadas do mundo do trabalho ou que o realizam sob o regime da escravidão.

Segundo Haraway (2009), o feminismo materialista também totaliza o conjunto das mulheres através da categoria de gênero ao defender que as mulheres se constituem enquanto tal em sua relação assimétrica com os homens, isto é, elas não existem senão como produto do desejo masculino. Entretanto, o que dizer das mulheres não desejadas e, portanto, indesejáveis?

Se as mulheres nas relações de gênero têm estatuto subordinado ao homem enquanto objeto de desejo, o que dizer daquelas que não investidas pelo imaginário masculino a não ser como alvo de repulsa e ódio? Há espaço no feminismo radical para as demandas das mulheres negras, das mulheres deficientes, das mulheres trans?

Como não há termo que abranja as particularidades encontradas no conjunto de mulheres em teorias que pretendem apresentar a constituição da categoria "mulher" ou do grupo social "mulheres" como um todo unificado ou totalizável, a filósofa se pergunta então se é possível pensar numa unidade política que não parta da ideia de totalidade e que possa ser aplicada ao sistema polimorfo que caracteriza a sociedade contemporânea (HARAWAY, 2009, p. 57).

Certamente a resposta não se encontra no campo essencialista, visto que a fusão de aspectos oposicionais contraria a ideia de unidade coesa e inequívoca. Por isso, em vez de identidade, Haraway prefere trabalhar com o termo afinidade, no sentido do que promove união, na luta contra a dominação. Com essa proposição, Haraway ecoa a reflexão de Chela Sandoval que investiga a formação histórica da luta política das mulheres negras nos Estados Unidos. Segundo Sandoval, não há critérios essencialistas que permitam identificar inequivocamente quem é uma "mulher de cor" (ibidem, p. 47) porque o que se tem certeza é que essa denominação não se refere a homens nem a mulheres brancas. Então, a categoria "mulheres de cor" engloba tudo o que não é homem, homem negro e mulher branca. Efetuando-se as devidas exclusões, resta uma infinidade de figuras que se unem não por uma base natural comum, visto que "mulher de cor" compreende mulheres negras, latinas e indígenas, mas sim por meio de uma espécie de "consciência de oposição" (ibidem).

A união forjada na luta aparece nos processos de reescrita das origens que autoras negras empreendem. Ao ofertar uma versão alternativa ao mito da origem judaico-cristão, as escritoras negras substituem o lamento que surge em face do paraíso perdido pela exaltação da capacidade de sobreviver a partir de estratégias de reutilização inventiva dos instrumentos de dominação. Para Haraway, escritoras como Audre Lorde e Cherríe Moraga representam um tipo de identidade ciborgue porque forjam um olhar exterior por meio da língua que lhes foi imposta e, dessa maneira, fazem o estrangeiro brotar inadvertidamente no que é familiar (ibid., p. 85).

O uso alternativo de artefatos numa "experiência íntima sobre fronteiras - sobre sua construção e desconstrução" (ibid. p. 97) também aparece no conceito de contrassexualidade de Paul Beatriz Preciado (2014).

A contrassexualidade é uma categoria de análise crítica da diferença de gênero e de sexo resultante de práticas e discursos que dividem e hierarquizam os atributos sexuais segundo os critérios da heteronormatividade. Mas também denomina a estratégia de substituição de partes do corpo evocadas para designar e legitimar a diferença de gênero por elementos artificiais que tornam obsoleta a distinção entre homens e mulheres. Segundo essa proposta, um corpo masculino pode ostentar seios de silicone e um corpo feminino pode recorrer a pênis de borracha para penetrar sexualmente seus parceiros sexuais. O que se pretende com o jogo substitutivo é promover a circulação de corpos que não se restringem às posições ditas femininas ou masculinas e, conseqüentemente, tornar a posição do sujeito cambiável de modo que a ação prevaleça sobre seu agente. Preciado diz:

No âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homem ou mulher, e sim como corpos falantes, e reconhecem os outros corpos como falantes. Reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas (PRECIADO, 2014, p. 21).

A asserção acima nos coloca a tarefa desafiadora de pensar a subjetividade como função vazia, porém ocupada por corpos indefinidos. Isso porque quem fala não importa, pois todos podem assumir todas as posições de enunciação, mas quando o faz é na condição de sujeito em processo. Não é sem razão que Haraway nos previne em seu Manifesto Ciborgue a respeito da ausência de uma epistemologia no pensamento ocidental que nos permita articular noções que parecem se contradizer a todo instante.

A estratégia contrassexual libera o fluxo identitário ao desconstruir a noção de identidade naturalmente determinada, mas também renuncia aos ganhos políticos, econômicos e jurídicos presentes na naturalização de seus efeitos. Quer dizer, a ampliação da ideia de corpo que abarca a introdução de elementos artificiais não pretende se tornar a norma segundo a qual outras possibilidades de vivências corporais serão reguladas. Assim, a natureza como efeito e a naturalização como prática ideológica são os alvos de ataques da estratégia contrassexual.

A noção de contrassexualidade é tributária das análises da heterossexualidade como regime político de Monique Wittig, das análises de identidade performativa de Judith Butler, da política do ciborgue de Donna Haraway e da pesquisa genealógica dos dispositivos sexuais modernos empreendida por Michel Foucault. Do filósofo, a inspiração decorre da proposta que aparece na última parte de *A vontade de saber*. Nela, o filósofo diz: “contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os

prazeres” (FOUCAULT, 1988, p. 171), isto é, segundo a interpretação de Preciado, a luta contra o poder no contemporâneo se situa nos corpos e nos prazeres alternativos que estabelecem tensão diferencial com o que os dispositivos de sexualidade promovem. Se os dispositivos de sexualidade produzem corpos inequívocos, individualizados e dotados de sexualidade dependente de interpretação, então os corpos e prazeres das práticas contrassexuais buscam subverter essa caracterização porque se situam num registro de desmembramento em que o corpo perde sua unidade e se torna a reunião de elementos heterogêneos como máquinas, instrumentos, próteses, aparelhos, apêndices, ornamentos, conexões, fluxos energéticos e comunicacional, fluidos e dejetos.

É curioso que Preciado vincule a implosão da unidade corporal ao fim do elo estrito entre órgãos sexuais e o desejo, a excitação sexual e o orgasmo porque, desse modo, permite-se a sexualização total do conjunto ao qual se chamará de corpo. Nesse sentido, o instrumento sexual que simula um pênis é tão excitante e excitável quanto o órgão que imita porque carne e borracha, orgânico e artifício, equivalem-se na experiência social contemporânea dos corpos.

Embora afirme que o "corpo é um texto socialmente construído" (PRECIADO, 2014, p. 26), Preciado não se propõe a pregar usos da linguagem que pretendem superar divisões de gênero por meio da utilização de marcas pretensamente neutras que designariam posição de enunciação ao abrigo das relações de poder. Isso porque o gênero não é uma abstração histórica e culturalmente variável que atribui forma e sentido ao corpo que, nessa acepção, teria existência anterior ao processo de significação. Diferentemente, gênero é, segundo Preciado, puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. O gênero é prostético porque se dá, sobretudo, na materialidade dos corpos (PRECIADO, 2014, p. 29), isto é, ele investe e se manifesta na carne.

A autora recorre ao dildo para exemplificar a desestabilização da distinção entre natureza e artifício que a noção de gênero opera. O dildo serve à argumentação na medida em que atua como se fosse um pênis e provoca sensações tão intensas quanto o órgão que pretende imitar porque durante a prática sexual o dildo equivale ao pênis, ele é assimilado aos outros elementos (pele, pelos, músculos e fluidos), fazendo valer a imagem do corpo como conjunto fragmentado, fragmentável e permanentemente aberto para a inserção de novos elementos. Nesse sentido, o exercício da sexualidade promove a indistinção funcional entre o que é reputado como natural e o que é reconhecido como construído.

Ocorre que o dispositivo de sexualidade reorganiza as figuras que falham em ostentar a norma do corpo-sexo-verdade sob o estigma da exceção perversa que confirma a regra. Logo,

dada a matriz heterossexual, o homossexual é o acidente, um efeito repulsivo do dispositivo; considerando a divisão binária entre os gêneros, o corpo intersexual é monstruoso ou abjeto; tendo em vista a naturalização da oposição homem e mulher, a figura da transexualidade é antinatural e, conseqüentemente, matável. No entanto, essas figuras do horror são constituídas pelas mesmas tecnologias presentes na produção da identidade heterossexual. Assim, o caráter antinatural é comum às identidades valorizadas e às identidades malditas. Por isso, segundo a estratégia contrassexual, ocupar as posições desvalorizadas e perseguidas (os intersexuais, as bichas, os viados, as sapatas, os hermafroditas, as bibas, as caminhoneiras, as machudas, as fanchas e outros⁴⁴) significa denunciar a arbitrariedade do dispositivo de normalização. Essas identidades abjetas são "brincadeiras ontológicas, imposturas orgânicas, decorações subversivas de um código sexual transcendental falso" (PRECIADO, 2014, p. 31).

A assunção de identidades malditas reaparece na obra recente de Preciado. No artigo intitulado *Multidões queer: notas para uma política dos "anormais"*, publicado em 2003, a pensadora aparentemente abandona a noção de contrassexualidade para privilegiar a noção de sexopolítica que, inspirada na distinção que Maurizio Lazzarato faz entre biopoder e potência de vida⁴⁵, permite compreender os corpos e as identidades anormais como potências políticas.

O que esse deslocamento no pensamento de Preciado indica? Primeiramente, a autora diz que com o termo sexopolítica ela pode abandonar a questão sem solução do que pode contra o poder a subjetividade que é produzida por seu funcionamento ou, de outro modo, se é de fato possível desarticular os dispositivos sendo um de seus efeitos. Em segundo lugar, articula-se a sexualidade ao capital na medida em que o corpo é regulado pela produção da vida enquanto valor de troca. Assim, o corpo heterossexual é entendido como normal porque nele cada órgão é definido por sua função e, inversamente, o corpo anormal é aquele no qual a produção de valores de troca está ausente na medida em que órgãos e funções aparecem desarticuladas. Em terceiro lugar, se a sociedade disciplinar visava a naturalizar a sexualidade normal, na atualidade, busca-se utilizar os avanços científicos para transformar o corpo por meio de cirurgias, aplicações, hormônios, próteses e outros recursos. Assim, a modificação corporal se

⁴⁴ Como Preciado utilizou alguns termos cuja circulação no Brasil é incerta ou restrita a pequenos grupos, a título de clareza, optamos por colocar termos que fazem parte do vocabulário popular. Segue opção da tradução utilizada: "os intersexuais, os hermafroditas, loucas, caminhoneiras, bichas, sapas, bibas, fanchas, *butchs*, históricas, saídas ou frígidas, *hermafrodykes* [...]" (PRECIADO, 2014, p. 27).

⁴⁵ Segundo Peter Pál Pelbart, entre biopolítica e potência de vida há uma inversão semântica, conceitual e política porque a vida deixa de ser um âmbito biológico de investimento e de cálculo do político para se tornar uma virtualidade que compreende trocas energéticas, afetivas e intelectuais de uma multiplicidade conectada pela ideia de cooperação (PELBART, 2011, p. 24).

tornou uma experiência comum, embora disputada politicamente entre os que desejam que ela seja utilizada para homogeneizar e os que a requerem para ampliar as possibilidades existenciais.

Sendo a normalidade e a anormalidade domínios constituídos por procedimentos de separação, classificação, hierarquização e rejeição de aspectos conforme uma norma preestabelecida, então ambos os domínios decorrem de relações contingentes e, portanto, não são necessários nem essenciais. Nesse sentido, Preciado prefere pensar normalidade e anormalidade a partir da ideia de circulação. Se antes o indivíduo anormal não podia transitar senão como signo da abjeção e o indivíduo normal gozava de plena mobilidade, a proposta é subverter a relação dos corpos com os territórios de modo que a normalidade significa pertencimento a um determinado espaço e, portanto, fixação, e a anormalidade passa a se vincular ao movimento porque não se fixa nem pretende se fixar, ela é fluxo, é desterritorialização⁴⁶. Com essa proposta de ressignificação do processo de espacialização do normal e do anormal, o conjunto dos anormais, multidão queer (PRECIADO, 2011, p. 14), não se restringe ao gueto ou forma um reservatório de transgressão, nem se trata de sujeitos soberanos que exercem seu direito inalienável ao prazer e ao uso de seus corpos porque a desterritorialização é um processo que parte do reconhecimento e da decisão de combater os privilégios da normalidade.

O entendimento da anormalidade como fluxo incessante necessariamente desestabiliza a posição ontológica do indivíduo porque institui a derrubada das fronteiras que definem sua univocidade. Para Sant'anna (2001), não apenas o corpo circula e implode as distinções, mas o próprio corpo pode se tornar território de passagem. É o que ocorre na experiência da possessão presente em religiões e cultos nos quais homens e mulheres iniciados se dispõem física e espiritualmente a receber a presença do divino. No entanto, em vez de o corpo se tornar um simples receptáculo do sagrado, ele, com efeito, propicia o encontro entre o espírito e a matéria, entre o divino e o mundano, de modo que o Axé - força mágico-sagrada presente em tudo que existe - circule e realce sua potência.

⁴⁶ Desterritorialização é um conceito fecundo e complexo do qual Deleuze extrai consequências epistemológicas e políticas. Brevemente, ele se refere ao processo dinâmico de abandono de posições estanques para que novos agenciamentos se estabeleçam. Embora nem sempre se reconheça, para Guattari e Rolnik, “a espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios ‘originais’ se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquímicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais [...]” (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 323).

Por isso que a autora prefere enfatizar a possibilidade de junção entre o eterno e o efêmero no corpo-passagem em vez da ideia de ocupação que o termo posse coloca em operação. Não se trata de um corpo ou substância que se reafirma ao custo da expulsão ou negação de outra, mas, diferentemente, na possibilidade de conexão entre aspectos contraditórios. Ao se tornar passagem, o corpo adentra o registro do múltiplo porque emerge na dissolução do que marca e limita as individualidades. Segundo Sant'anna, o corpo "é, ele mesmo, tempo e espaço dilatados. O presente é substituído pela presença. A duração e o instante coexistem. Cada gesto expresso por este corpo tem pouca importância 'em si'. O que conta é o que se passa entre os gestos, o que liga um gesto a outro e, ainda, um corpo a outro" (SANT'ANNA, 2001, p. 105).

Antes de finalizar este capítulo e para ilustrar o aspecto político presente na circulação dos corpos, cabe mencionar o trabalho autoetnográfico da estudante de direito Maria Léo Borges Araruna. Maria Léo é uma travesti que se propõe a pensar no direito à cidade a partir de suas experiências de circulação, ocupação e imobilidade na cidade de Brasília. Ao adotar perspectiva pessoal em sua investigação acerca das relações entre corpo, espaço e direito, Araruna busca compreender o próprio processo de subjetivação conforme é atingida diretamente, na carne, por regimes de regulação cultural e política do trânsito das pessoas pela cidade. Além disso, o que parece ressoar as reflexões de Preciado (2011), a autora utiliza termos e noções que associam o movimento de seu corpo pelo espaço citadino com a constituição refletida de si. Ela utiliza termos como "passar" e transitar" para significar tanto os deslocamentos pela cidade quanto os processos de construção de sua subjetividade travesti. A autora esclarece: "Realizei esse jogo semântico pois acredito que os caminhos de constituição e de materialização dos corpos trans se articulam e se moldam a partir dos processos de interpelação advindos da locomoção no espaço urbano." (ARARUNA, 2017, p. 138, nota 11).

Araruna apresenta três relatos, três narrativas, para subsidiar suas análises. O primeiro trata de sua relação com os banheiros coletivos. Nestes, a autora diz que experimenta sentimentos ambíguos porque, por um lado, alegra-se com o fato de que sua simples presença no banheiro feminino faz com que as pessoas saibam qual é a sua identidade de gênero, mas, por outro lado, sente-se pressionada a esconder sinais ou indícios que poderiam suscitar reações transfóbicas⁴⁷.

⁴⁷ Mesmo se denominando travesti, Araruna recorre a termos geralmente utilizados por transexuais. Respeitamos aqui o vocabulário escolhido pela autora.

O segundo relato se refere a uma situação de assédio sexual em que a autora foi abordada por um homem quando perambulava no entorno da universidade em que estuda. O desconhecido propôs um encontro sexual a ela que, mesmo recusando e se afastando imediatamente do assediador, passou a ser perseguida e constrangida pelo sujeito que fazia gestos obscenos sempre que a via no campus. Para Araruna, o assédio a pessoas cuja sexualidade é considerada um desvio da norma funciona como uma forma de restringir a circulação de corpos que fascinam porque remetem ao desejo de transgressão. Há, portanto uma espécie de provocação, de ousadia, na presença do anormal que é invejada por aqueles que estão na norma. No entanto, ela ressalta que enfrentar sozinha os efeitos de sua travessia pela cidade chegou à beira do insuportável (ARARUNA, 2017, p. 146).

De fato, o intolerável norteia o último relato. Nele a autora discorre a respeito da depressão que a fez se recusar a sair de casa. Em seu processo de cura, Araruna afirma que, mesmo não querendo mais estar disponível aos olhares, aos questionamentos e à violência que o trânsito do corpo travesti provoca, percebeu que ocupar o espaço público ao lado de pessoas ditas anormais a ajudou a reconsiderar a relação de seu corpo com a cidade porque, na medida em que se deixou afetar pelas vivências que partilhou no encontro com subjetividades malditas, abandonou a posição solitária do sujeito para se multiplicar em outros corpos e no espaço urbano. Araruna conclui: “Habitar o concreto e o invisível da cidade é captar suas tripas, camadas, e tecidos simbólicos e culturais que concretizam as nossas relações e encontros cheios de banalidade.” (ibidem, p. 149).

Com efeito, a reflexão que propusemos neste apêndice visa a mostrar como a multiplicidade configura uma estratégia de ação política no debate contemporâneo da anormalidade nos quais a premissa foucaultiana de construção histórica do corpo é ampliada e até mesmo reformulada em novas bases conceituais. O fio condutor das discussões aqui apresentadas é o problema da fronteira entre a normalidade e a anormalidade. Por um lado, apresentamos discussões que pensam na divisão e nos efeitos que ela produz, que é o caso da perspectiva anticolonial que analisa a confluência da ideia de raça e os objetivos da expansão imperialista para situar o problema do racismo e da definição do negro como categoria do Outro absoluto em relação ao qual o homem branco europeu assumiu a alegada condição de superior e de ideal.

Por outro, decide-se ocupar justamente o território que simultaneamente separa e une os campos que se tornarão opostos para pensar em corpos que portam características heterogêneas, como os que mesclam o feminino e o masculino ou os que ostentam partes

orgânicas e partes artificiais e deles derivar uma ética e uma epistemologia não-essencialistas nas quais é possível o convívio das diferenças e, quiçá, das contradições. Além de a assunção de corpos anormais visar a denúncia do caráter artificial de todo e qualquer corpo porque efeito de práticas e discursos historicamente determinados, fazer uma política dos anormais implica certo deslocamento do problema da luta que não se limita a resistência em seu agonismo sempre recomeçado com as relações de poder e passa a privilegiar a vida como potência inventiva ao invés limitá-la ao âmbito de investimento político.